

भारतीय दर्शन परिचय

[प्रथम खण्ड]

न्याय-दर्शन

रचयिता

प्रोफेसर श्रीहरिमोहन झा

[बी एच. कॉलेज, पटना]

पुस्तक-भंडार, लहेरियासराय

प्रकाशक
पुस्तक भण्डार
जहेरिया सराय

भारतीय दर्शन परिचय

प्रथम खण्ड	—	न्याय दर्शन	
द्वितीय खण्ड	—	वैशेषिक दर्शन (यत्रस्थ)	
तृतीय खण्ड	—	सांख्य दर्शन	"
चतुर्थ खण्ड	—	योगदर्शन	"
पञ्चम खण्ड	—	मीमांसा दर्शन	"
षष्ठ खण्ड	—	वेदान्त दर्शन	"
सप्तम खण्ड	—	नास्त्विक दर्शन	"
अष्टम खण्ड	—	दर्शन समीक्षा	"

मुद्रक
हनुमानप्रसाद
विद्यापति प्रेस, जहेरियासराय

निवेदन

भारतवर्ष दर्शन की जन्मभूमि है। पुण्यश्लोक गौतम, कणाद, कपिल, पतञ्जलि, जैमिनि, शङ्कर प्रभृति तत्त्वदर्शियों की जननी यह पावन भरतभूमि सम्पूर्ण ससार के दार्शनिकों के लिये तीर्थस्थान-स्वरूप है। किन्तु भारतवर्ष की अन्यान्य सम्पदाओं की तरह यह विमल ज्ञान-सम्पदा भी क्रमशः क्षीण होते-होते आज लुप्तप्राय हो रही है। भौतिक ऐश्वर्य की चकाचोढ़ में पड़कर लोगों की दृष्टि अन्तर्मुखी नहीं हो पाती। इस कारण आधुनिक युग में 'दर्शन' का अदर्शन सा हो रहा है। कुछ इने गिने विद्वानों को छोड़कर दार्शनिक तथ्यों का मनन तथा अनुशीलन करनेवाला कोई नहीं है। अग्रे इण्डनमिश्र के समय की 'स्वतः प्रमाण परतः प्रमाण कीराङ्गना यत्र गिरौ वदन्ति' वाली बात नहीं रही। अधिकांश सरया तो ऐसे ही लोगों की है जो 'याय', 'सांख्य', 'वेदान्त', आदि कोरे शब्दों से ही परिचित हैं, उन शास्त्रों में क्या-क्या विषय प्रतिपादित हैं, इसका ज्ञान उन्हें नहीं। और ज्ञान-प्राप्ति का साधन भी सुलभ नहीं है। विशेषतः हिंदीवालों के लिये तो दर्शन के गहन वन में प्रवेश करना और भी कठिन है।

जहाँ तक मेरा अनुभव है, हिंदी में ऐसी पुस्तकें हैं ही नहीं, जिनके द्वारा 'न्याय', 'वैशेषिक', 'मीमांसा', आदि के प्रेमी इन शास्त्रों का ज्ञान प्राप्त कर सकें। हिंदी में दर्शन-साहित्य का यह अभाव अबसादजनक है। मेरी बहुत दिनों से अभिलाषा थी कि इस अभाव की पूर्ति आशिक रूप में भी हो जाती तो एक महान् यज्ञ सम्पादित होता। किन्तु इस महायज्ञ की गुरुता तथा अपनी अल्पाशयता देखकर मुझे स्वयं इस कार्य में प्रवृत्त होने का साहस नहीं होता था। एक दिन बातों-ही-बातों में मेरे 'मास्टर साहब' श्रीरामलोचनशरणजी ने हिंदी-साहित्य के इस अभाव की पूर्ति करने की इच्छा प्रकट की। उन्होंने मुझे प्रोत्साहित किया और कहा—“इस दिशा में प्रयत्न करो। इस पवित्र कार्य के सम्पादन में जो अर्थव्यय होगा उसके लिये मैं प्रस्तुत हूँ।” परिणामस्वरूप “भारतीय दर्शन परिचय” नामक ग्रन्थ का श्रीगणेश हुआ और कई वर्षों के निरन्तर परिश्रम के उपरान्त आज प्रथम खण्ड 'न्यायदर्शन' प्रकाशित होकर आपके हाथ में है। यह ग्रन्थ आठ खण्डों में समाप्त होगा। इसके अग्रिम खण्ड इस प्रकार हैं—

(१) द्वितीय खण्ड—वैशेषिक दर्शन

(२) तृतीय खण्ड—सांख्य दर्शन

(३) चतुर्थ खण्ड—योग दर्शन

(४) पञ्चम खण्ड—मीमांसा दर्शन

(५) षष्ठ खण्ड—वेदान्त दर्शन

(६) सप्तम खण्ड—नास्तिक दर्शन

(७) अष्टम खण्ड—दर्शन समीक्षा

मैंने भारतीय दर्शनों को यथासंभव सरल और स्पष्ट रूप से समझाने की चेष्टा की है। फिर भी दर्शन का विषय ही कुछ ऐसा जटिल और दुरूह होता है कि छिष्टता से पिण्ड छुड़ाना कठिन है। प्रत्येक खण्ड में यथासाध्य मूलग्रन्थ का अनुसरण करते हुए विषय की विवेचना की गई है। सस्कृतज्ञ छात्रों के उपकारार्थ सूत्र भी दे दिये गये हैं। यथोचित स्थलों पर प्रामाणिक भाष्य, पार्श्विक वृत्ति, व्याख्या वा टीका के प्रासङ्गिक अंश भी उद्धृत किये गये हैं। लक्ष्यकारों ने जो परिभाषाएँ दी हैं, उनकी ऐसी सरल व्याख्या की गई है कि साधारण योग्यता के विद्यार्थी भी आसानी के साथ समझ सकें।

ग्रन्थ का विषयक्रम स्वतन्त्र रखा गया है। अँगरेजी जाननेवाले पाठकों के उपकारार्थ स्थान-स्थान पर पाश्चात्य दर्शन का भी हवाला दिया गया है। पुस्तक को उपादेय बनाने का मैंने यथाशक्ति प्रयत्न किया है। फिर भी मेरी अल्पज्ञता वा अनवधानता के कारण इसमें त्रुटियों का रहना संभव है। आशा है विद्वान् पाठक नीर-धीर प्रहण न्याय से इस कृति का अवलोकन कर लेखक की उत्साह-वृद्धि करेंगे।

जैसा मैं कह आया हूँ, यह ग्रन्थ सत्साहित्य के यशस्वी निर्माता श्रीयुत रामलोचनशरणजी की प्रेरणा का फल है। वे ही इसके प्रयोजक कर्त्ता हैं, मैं तो प्रयोज्य मात्र हूँ। इसका जो शुण भाग है उसका श्रेय उन्हीं को है, जो दोष भाग होगा वह मेरा है।

यदि इस पुस्तक से हिंदी-संसार का कुछ भी उपकार हुआ तो मैं अपने परिभम को सार्थक समझूँगा।

—लेखक

विषय-सूची

विषय प्रवेश	१—२१
✓ न्याय शब्द का अर्थ	१
न्यायशास्त्र के अन्यान्य नाम	३
न्यायशास्त्र का उद्देश्य और प्रयोजन	४
न्यायशास्त्र का महत्त्व	५
न्यायकार गौतम	६
गौतम के सोलह पदार्थ	८
न्यायसूत्र का विषय	६
न्यायदर्शन का क्रमिक विकास	१०
न्याय का साहित्य-भंडार	१७
प्रमाण	२२—२८
✓ प्रमाण का अर्थ	२२
प्रमाता, प्रमेय और प्रमाण	२४
प्रमाण का लक्षण	२५
प्रमाण का महत्त्व	२६
प्रमाण की सख्या	२७
न्याय के चतुर्विध प्रमाण	२८
प्रत्यक्ष	२९—४१
✓ प्रत्यक्ष का अर्थ	२९
इन्द्रिय	३०
अर्थ	३१
सन्निकष	३२
इन्द्रियार्थ संयोग	३४
प्रत्यक्ष की उत्पत्ति	३५
प्रत्यक्ष के भेद	३७
लौकिक और अलौकिक प्रत्यक्ष	३९
सामान्य लक्षण	३९

ज्ञान लक्षण	४०
योग्य	४१
अनुमान	४२—५४
अनुमान का अर्थ	४२
व्याप्ति	४३
पक्षधर्मता	४३
लिङ्ग परामर्श	४३
अनुमिति	४५
अनुमान के पञ्चांग्य	४६
अनुमान के प्रभेद	४८
पूर्वम्	५०
शेषम्	५०
सामान्यतोद्घट	५०
स्वाथानुमान और परार्थानुमान	५१
नन्दन्याय का अनुसार वर्गीकरण	५२
अन्वय व्यतिरेकी	५३
व्यवहान्वयी	५३
व्यवह व्यतिरेकी	५४
व्याप्ति	५५—७४
व्याप्ति का अर्थ	५५
व्याप्य और व्यापक	५६
उपाधि	५८
नन्दन्याय में व्याप्ति का लक्षण	५६
अनुयायी और प्रतियोगी	५६
व्याप्ति का सिद्धान्त लक्षण	६१
व्याप्तिप्रक्षेपाय	६१
व्याप्ति निषेध समस्या	६२
अवच्छेदक धर्म	६३
एतु और साध्य का समानाधिकरण	६३
उपमान	६५—६७
उपमान और उपनिधि	६५

उपमान का लक्षण	६५
उपमिति का स्वरूप	६६
उपमान के सम्बन्ध में मतभेद	६६
उपमान का महत्त्व	६७
शब्द	६८—८३
द्वयन्यात्मक और वर्णात्मक शब्द	६८
शब्द का सकेत	६८
आज्ञानिक और आधुनिक सकेत	६९
पद	६९
पद की शक्ति	७०
व्यक्ति	७०
आकृति	७०
जाति	७०
अवयवार्थ और समुदायार्थ	७१
पद के भेद	७२
रूप	७२
यौगिक	७३
योगरूढ	७३
वाक्य	७३
आकाङ्क्षा	७३
आसक्ति	७४
योग्यता	७४
तात्पर्य	७५
अभिधा और लक्षणा	७६
जहल्लक्षणा	७६
अजहल्लक्षणा	७६
शब्द प्रमाण	७७
दृष्टार्थ और अदृष्टार्थ शब्द	७७
वेदिक वाक्य	७८
वेद की प्रामाणिकता	७९
यत्	८०

शब्द और अर्थ का सम्बन्ध

प्रमेय	८४—८४
प्रमेय का अर्थ	८४
छादशभिध प्रमेय	८८
शरीर	८५
इन्द्रिय	८६
अथ	८७
बुद्धि	८८
प्रवृत्ति	८९
दोष	८९
प्रेत्यभाव	९०
फल	९०
दुःख	९१
अपवग	९२

आत्मा

८५—१०६

आत्मा का निरूपण	८५
शरीरात्मवाद और उसका खण्डन	८६
इन्द्रियात्मवाद और उसका निरास	८८
मानसात्मवाद और उसका समाधान	९००
बुद्ध्यात्मवाद और उसका निराकरण	१०१
आत्मा के विषय में सिद्धान्त	१०१
आत्मा की सिद्धि में प्रमाण	१०२
आत्मा का स्वरूप	१०३
अनकात्मवाद	१०५
जीवात्मा के गुण	१०५

मन

१०७—११०

मन का लक्षण	१०७
मन का प्रमाण	१०८
मन का स्वरूप	१०९
मन की गति	१०९

सशय	,	१११—११४
सशय की परिभाषा	...	१११
सशय के प्रभेद	.	११२
सशय और विषय	.	११३
सशय और ऊह	.	११४
सशय और अनध्यवसाय	.	११४
प्रयोजन	..	११५—११६
प्रयोजन और उसका विरूपण	...	११५
प्रयोज्य और प्रयोजन	.	११५
मुख्य और गौण प्रयोजन	.	११६
दृष्ट और अदृष्ट प्रयोजन	..	११६
अवयव और दृष्टान्त	..	११७—१२३
पञ्चावयव	.	११७
दशावयव	..	११७
अवयवों के सम्बन्ध में मतभेद	.	११८
अवयवविषयकसिद्धान्त	.	११९
अवयवों की सार्थकता	...	१२०
पञ्चावयव में प्रमाणचतुष्टय	.	१२१
दृष्टान्त का अर्थ	..	१२२
दृष्टान्त के प्रभेद	...	१२२
दृष्टान्त की आवश्यकता	...	१२२
सिद्धान्त	.	१२४—१२५
सिद्धान्त का लक्षण	...	१२४
खलत्र सिद्धान्त	..	१२४
प्रतिज्ञ सिद्धान्त	.	१२५
अधिकरण सिद्धान्त	.	१२५
अभ्युपगम सिद्धान्त	.	१२५
तर्क और निर्याय	.	१२६—१३२
तर्क की परिभाषा	.	१२६
तर्क का स्वरूप	..	१२६

गोतमोक्त तत्त्व प्रणाली	१२७
प्रमाणवादधितार्थ प्रसङ्ग	१२८
तर्कानुगत भेद	१२९
आत्माभय	१२९
अ योन्याभय	१२९
अक्रक	१२९
अनवस्था	१३०
निश्चय	१३१
वाद, जल्प और वितण्डा	१३३—१३७
कथा	१३३
वाद	१३५
जल्प	१३५
वितण्डा	१३६
हेत्वाभास	१३८—१४६
हेत्वाभास का अर्थ	१३८
हेत्वाभास के प्रभेद	१३८
सम्यग्निवार	१३८
विषय	१३९
प्रकरणसम	१४०
साध्यसम	१४१
कालातीत	१४१
नयन्याय में हेत्वाभास का विचार	१४२
अनैकान्तिक	१४२
विरुद्ध	१४४
सत्प्रतिपक्ष	१४४
असिद्ध	१४४
बाधित	१४६
छल	१४७—१४८
छल का अर्थ	१४७
वाक् छल	१४७

सामान्य छल	१४८
उपचार छल	१४८
छल का प्रतीकार	१४८
जाति	१४९—१६०
जाति का राक्षस	१४९
जाति के प्रभेद	१४९
साध्म्यसम	१४९
वैधर्म्यसम	१५०
उत्कर्षसम	१५०
अनकर्षसम	१५१
वयस्यसम	१५१
अवयस्यसम	१५१
विकल्पसम	१५१
साध्यसम	१५२
प्राप्तिसम	१५२
अप्राप्तिसम	१५३
प्रसङ्गसम	१५३
प्रतिद्वन्द्वीयसम	१५३
अनुत्पत्तिसम	१५४
सशयसम	१५५
प्रकरणसम	१५५
अहेतुसम	१५५
अर्थापत्तिसम	१५६
अविशेषसम	१५६
उपपत्तिसम	१५७
उपलब्धिसम	१५७
अनुपलब्धिसम	१५८
अनित्यसम	१५८
नित्यसम	१५९
कायसम	१५९
	१६०

निग्रह स्थान	१६१
निग्रह स्थान का अर्थ	१६१
निग्रह स्थान के प्रभेद	१६१
प्रतिशद्धानि	१६१
प्रतिज्ञान्तर	१६३
प्रतिज्ञा विरोध	१६३
प्रतिज्ञा सन्पास	१६४
हेत्वन्तर	१६४
अर्था-न्तर	१६५
अपार्थक्य	१६६
निरर्थक	१६६
अविज्ञातार्थ	१६६
अज्ञान	१६७
अननुभाषण	१६७
न्यून	१६७
अधिक	१६७
अप्राप्तशक्त	१६८
पुनरुक्त	१८६
अप्रतिभा	१६८
विक्षेप	१६९
मतानुगम	१६९
पर्यनुयोज्यानुयोग	१६९
निरनुयोज्यानुयोग	१६९
अपसिद्धान्त	१७०
हेत्वाभास	१७०

ईश्वर	१७१-१८२
न्याय में ईश्वर का स्थान	१७१
ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण	१७३
ईश्वर विषयक शकासमाधान	१७६
उदयनाचार्य की युक्तियाँ	१८०
ईश्वर का स्वरूप	१८२

संकेत

गौ० सु०	=	गौतम सूत्र
टी०	=	टीका
त० कौ०	=	तक कौमुदी
त० सं०	=	तर्कसंग्रह
ता० र०	=	तार्किकरत्ना
न्या० कु०	=	न्यायकुमुदाजलि
न्या० को	=	न्यायकोश
न्या० भा०	=	न्यायभाष्य
न्या० वा०	=	न्यायवाचस्पति
न्या० सि० दी०	=	न्यायसिद्धान्तदीपिका
न्या० सु०	=	न्यायसूत्र
भा० प०	=	भाषापरिच्छेद
वै० उ०	=	वैशेषिक उपस्कार
व्या०	=	व्याख्या
प० द० स०	=	षट्दशनसमुच्चय
स० द० स०	=	सर्वदर्शनसंग्रह
स० सि० सं०	=	सवसिद्धान्तसंग्रह
सि० च०	=	सिद्धान्तचन्द्रिका
सि० मु०	=	सिद्धान्त मुक्तावली



विषय-प्रवेश

[न्याय शब्द का अर्थ—न्यायशास्त्र के अ-भा-म नाम—न्यायशास्त्र का उद्देश्य और प्रयोजन—
न्यायशास्त्र का महत्त्व—न्यायकार गौतम—गौतम के सोलह पदार्थ—न्यायसूत्र का विषय—न्यायदर्शन का
नैतिक विकास—न्याय का साहित्य-मंदार—इस ग्रंथ का विषय वि-मास]

न्याय शब्द का अर्थ—‘न्याय’ शब्द का प्रयोग अनेक अर्थों में किया जाता है ।

(१) साधारणतः ‘न्याय’ शब्द का अर्थ होता है, “नियमेन ईयते” अर्थात् नियमयुक्त व्यवहार । न्यायालय, न्यायकर्त्ता आदि प्रयोग इसी अर्थ को लेकर हैं ।

(२) प्रसिद्ध दृष्टान्त के साथ ‘सद्यः’ अर्थ में भी ‘न्याय’ शब्द का व्यवहार होता है । यथा, बीजाकुर-माय, काफतालीय न्याय, ह्यारीपुलाक न्याय इत्यादि ।

(३) किन्तु दार्शनिक साहित्य में ‘न्याय’ का अर्थ होता है—

नीयते प्राप्यते विनश्वितार्थसिद्धिरनेन इति न्याय

अर्थात् जिसके द्वारा किसी प्रतिपाद्य विषय की सिद्धि की जा सके, जिसकी सहायता से किसी निश्चित सिद्धान्त पर पहुँचा जा सके, उसी का नाम ‘न्याय’ है ।

एक दृष्टान्त ले लीजिये । सामने पहाड़ पर धुआँ देखकर आप अनुमान करते हैं कि वहाँ जलर आग है । इस विषय को सिद्ध करने के लिये निम्नोक्त तर्कप्रणाली का अनुसरण करना पड़ेगा ।

१ पर्वत पर अग्नि है • (प्रतिज्ञा)

२ क्योंकि वहाँ धुआँ है • (एव)

३ जहाँ धुआँ रहता है, वहाँ आग भी रहती है, जैसे रसोईघर में (उदाहरण)

४ पर्वत पर भी धुआँ है • (उपनय)

५ इसलिये पर्वत पर अग्नि है (निगमन)

यहाँ प्रतिपाद्य विषय है ‘पर्वत पर अग्नि का होना ।’ यह साध्य वा प्रतिज्ञा है । इसका

साधन वा प्रमाण है 'परंतु पर धुआँ दिखलाई पड़ना'। यह हेतु है। धुआँ अग्नि के अस्तित्व का सूचक चिह्न क्यों है? इसीलिये कि सर्वत्र धुएँ का सम्वन्ध आग के साथ पाया जाता है, जैसे रसोईघर में। यह उदाहरण है। रसोईघर की तरह पहाड़ पर भी धुआँ पाया जाता है। यह उपनय है। इसलिये पहाड़ पर भी आग होगी। यह निगमन या निष्कर्ष है।

उपर्युक्त पाँचों अवयव (१ प्रतिज्ञा २ हेतु ३ उदाहरण ४ उपनय ५ निगमन) मिलकर प्रतिपाद्य विषय को सिद्ध करने में समर्थ होने हैं। इन्हीं पचावयवों से युक्त वाक्यसमूह को 'न्याय' अथवा 'न्याय प्रयोग' कहते हैं।

यात्स्यायन कहते हैं—

साधनीयस्यार्थस्य यावति शब्दसमूहे सिद्धिः परिसमाप्यते स पचावयवोपेतयावयात्मको न्यायः

अर्थात् साध्य विषय की सिद्धि के हेतु जो आवश्यक अवयवस्वरूप पचावयव हैं उनका समूह ही न्याय है। प्रतिज्ञा, हेतु, आदि अवयव 'न्यायावयव' कहलाते हैं। सम्पूर्ण न्याय प्रयोग का फलितार्थ वा निचाड़ है अन्तिम निगमन। अतएव यह 'परमन्याय' कहलाता है।

उपर्युक्त पचावयव अनुमान के अङ्ग हैं। दूसरों के समस्त प्रतिपाद्य विषय को स्थापित करने के लिये ही इन पाँचों महावाक्यों का सहारा लेना पड़ता है। अतः इनके प्रयोग को 'परार्थानुमान' कहते हैं।

इस तरह न्याय शब्द से परार्थानुमान का ग्रहण होना है। अतः माधवाचार्य सर्वदर्शन सप्रह में न्याय को परार्थानुमान का अपर पर्याय बतलाते हैं।

यदि सूक्ष्म दृष्टि से देखा जाय तो न्याय अथवा परार्थानुमान में सभी प्रमाणों का संयोजन हो जाता है। प्रतिज्ञा में शब्द, हेतु में अनुमान, उदाहरण में प्रत्यक्ष, और उपनय में उपमान, इस प्रकार सभी प्रमाण आ जाते हैं। इन सबों के योग से ही निगमन या फलितार्थ निकलता है। अतएव न्यायवास्तिक में कहा गया है—

समस्तप्रमाणव्यापारदर्शाधिगतिर्न्यायः

अर्थात् समस्त प्रमाणों के व्यापार के द्वारा किसी निष्कर्ष या फल की प्राप्ति होना ही 'न्याय' है।

इस प्रकार न्याय शब्द की व्याप्ति उन सभी विषयों में हो जाती है जहाँ प्रमाण की सहायता से पदार्थ का विवेचन किया गया हो। इसलिये प्रत्येक शास्त्र की न्याय सहा हो सकती है। इसी कारण मीमांसा प्रभृति के कतिपय ग्रन्थों के नाम में भी न्याय शब्द देखने में आता है। यथा—मीमांसा का प्रकाश, न्यायरत्नाकर, जैमिनीयन्यायमालाविस्तर इत्यादि। इन स्थलों में 'न्याय' शब्द का अर्थ है 'युक्तिसंगत विवेचन'। ॥

(४) किन्तु न्याय शब्द ऐसे व्यापक अर्थ में विशेष प्रचलित नहीं है। यह गौतमीय दर्शन के अर्थ में रूढ़ हो गया है। गौतमरचित सूत्र और उसपर जो भाष्यवृत्ति आदि का विशद साहित्य निर्मित हुआ है, वही न्याय के नाम से प्रसिद्ध है। इसका कारण यह है कि गौतम और उनके अनुयायियों ने न्याय (अनुमान) और उसके अवयवों की विवेचना को ही अपना केन्द्रीय विषय बनाया है।

इतना ही नहीं, 'न्याय' शब्द के अन्यान्य अर्थ भी गौतमीय दर्शन पर लागू होते हैं। यह शास्त्र युक्ति का नियमनिर्धारण कर सत् और असत् पक्ष का निर्णय करता है। अतः यह प्रचलित अर्थ में भी न्यायकर्ता कहा जा सकता है। नेयायिकगण उदाहरण या दृष्टान्त के बल पर अपना पक्ष सिद्ध करते हैं (जैसे रसोईघर में धुएँ के साथ आग है तो पहाड़ पर भी ऐसा ही होगा)। इस अर्थ में भी न्याय शब्द सार्थक हो जाता है। इस प्रकार गौतमीयशास्त्र की 'न्याय' संज्ञा सभी दृष्टियों से उपयुक्त और समीचीन है।

न्यायशास्त्र के अन्यान्य नाम—न्यायशास्त्र अपनी बीजावस्था में 'आन्वीक्षिकी विद्या' के नाम से प्रसिद्ध था। आन्वीक्षिकी का अर्थ है—

प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्यान्वीक्ष्याम् अन्वीक्षा तथा वर्तते इति आन्वीक्षिकी

अर्थात् प्रत्यक्ष वा आगम के द्वारा उपलब्ध विषय का पुनः अन्वीक्षण (अनु = पश्चात्, ईक्षण = अन्वेलोकन) करना ही आन्वीक्षा है। इसलिये तर्क के द्वारा किसी विषय का अनुसन्धान करने की संज्ञा 'आन्वीक्षिकी' हुई। यही आन्वीक्षिकी विद्या कालान्तर में न्याय वा तर्क के नाम से प्रसिद्ध हुई। *

आधुनिक समय में 'न्यायशास्त्र' वा 'तर्कशास्त्र' शब्द ही विशेष प्रचलित है। इस शास्त्र के अध्ययन से वाद करने की कला में प्रवीणता प्राप्त होती है। अतः इसे 'वादविद्या' भी कहते हैं। न्यायदर्शन में प्रमाण का ही महत्त्व सर्वोपरि है अतः इसे 'प्रमाणशास्त्र' भी कहते हैं। साध्य वस्तु को प्रमाणित करने के लिये सबसे मुख्य वस्तु है 'हेतु'। बिना हेतु दिये प्रतीक्षा का कुछ भी मूल्य नहीं। इसलिये नेयायिकगण हेतु को बड़ा ही प्रमुख स्थान देते हैं। इसी कारण न्यायशास्त्र को 'हेतुविद्या' भी कहते हैं।

न्यायदर्शन का मूलस्वरूप जो सूत्रग्रन्थ है उसके रचयिता हैं गौतम मुनि। अतः न्याय दर्शन को 'गौतमीय शास्त्र' कहते हैं। गौतम का एक नाम अक्षपाद भी है। अतः सर्वदर्शन सग्रह में न्याय के लिये 'अक्षपाद दर्शन' शब्द मिलता है।

न्यायशास्त्र का उद्देश्य और प्रयोजन—न्यायशास्त्र का उद्देश्य है

प्रमाण द्वारा ज्ञान के सत्यासत्यत्व की परीक्षा करना। इसीलिये न्याय प्रमाण शास्त्र या परीक्षा शास्त्र कहा जाता है। प्रमाण लक्षण के द्वारा वस्तुसिद्धि की यथार्थ रीति निर्धारित करना ही न्यायशास्त्र का प्रधान लक्ष्य है।

बिना प्रमाण के यथार्थ ज्ञान नहीं हो सकता और बिना ज्ञान के मुक्ति नहीं हो सकती। इस तरह न्यायशास्त्र मोक्षप्राप्ति के लिये सोपान-स्वरूप या परमार्थसाधक है। न्यायसूत्रकार पहले ही सूत्र में कहते हैं—

“प्रमाणप्रमेय

तत्त्वज्ञानादि श्रेयसाधिगमः।”

अर्थात् प्रमाणादि विषयों का तत्त्वज्ञान निःश्रेयस या चरम कल्याण का विधायक है। यही न्यायदर्शन का अन्तिम ध्येय है।

जब अज्ञात विषय के सम्बन्ध में भिन्न भिन्न मत पाये जाते हैं तब स्वभावतः मन में यह शंका उठती है कि इनमें कौन सत्य है और कौन असत्य। इस शंका का समाधान करने के लिये युक्तिसाद का आश्रय लेना पड़ता है अर्थात् यह विचार करना होता है कि कौन पक्ष युक्तिसंगत है और कौन अयुक्तिसंगत। यह मालूम कैसे होगा? इसके लिये कोई मानदण्ड होना आवश्यक है। जो पक्ष प्रमाण की कसौटी में घरा उतरता है वही सत्य माना जाता है। इसी कसौटी को तैयार करने के लिये न्यायशास्त्र का प्रयोजन हुआ।

बिना प्रयोजन के प्रवृत्ति नहीं होती। “प्रयोजनं मनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते।” न्याय शास्त्र की उत्पत्ति भी प्रयोजनवश हुई। जब वेदों के विषयों का स्वाध्यायों द्वारा अनर्थ और दुर्लभयोग होने लगा तब वेद के सबे अर्थ का निर्णय और युक्ति द्वारा उसकी पुष्टि करने की आवश्यकता आ पड़ी। कुतर्कियों से वेद की रक्षा करने के लिये ही गौतमीय शास्त्र का जन्म हुआ। सर्वसिद्धान्तसंग्रहकार भी इस बात का समर्थन करते हैं—

नैयायिकस्य पक्षोऽयं सत्तेषां व्यतिपद्यते ।

यत्कर्तृचित्तो वेदो अस्त पापवदुर्जनः ।

न्यायकर्त्ता गौतम ने वेद को प्रामाणिक और सत्य माना है। पीढ़े पीढ़े और जैन तांत्रिकों ने न्याय के अर्थों से ही न्यायशास्त्र पर प्रहार करना शुरू किया और वेद को अर्थहीन ठहराने लगे। इनके आक्षेपों का उत्तर देने के लिये नैयायिकों को अपनी शक्ति और भी सुदृढ़ करने की आवश्यकता पड़ी। फलतः न्यायशास्त्र का सूक्ष्मातिसूक्ष्म परिमाजन और अनुशीलन हो गया। विपक्षियों के आक्रमण से अपने को बचाने के लिये तर्क-तर्क के धागजालरूपी

अभेद्य कवच तैयार किये गये। धीरे धीरे वाग्युद्ध में विजय प्राप्त करना ही नेयायिकों का मुख्य लक्ष्य बन गया। येनकेन प्रकारेण वाक्कुलादि द्वारा प्रतिपक्षियों को परास्त करने में ही पराक्रम समझा जाने लगा। इस प्रकार वाद के स्थान पर जल्प और वितण्डा की प्रधानता हो गई।

यद्यपि न्यायशास्त्र का असली उद्देश्य तत्त्वबोध है, तथापि आजकल अधिकतर लोग पण्डित्य प्रदर्शन तथा शास्त्रार्थ में विजयप्राप्ति की कामना से ही न्याय के अध्ययन में प्रवृत्त होते हैं। किन्तु यथार्थ नेयायिक उसीको समझना चाहिये जो जिगीषु (विजय का भूखा) नहीं होकर तत्त्व-बुधुत्सु (तत्त्व का भूखा) हो। व्यक्तिगत लाभ हानि की ओर जरा भी ध्यान न देकर सत्यपक्ष का ग्रहण और असत्य पक्ष का परित्याग करना ही नेयायिक का सच्चा धर्म है। जो इस उद्देश्य से प्रेरित होकर न्याय का अध्ययन करता है, उसीकी विद्या सार्थक है।

न्यायशास्त्र का महत्त्व—विद्वानों की मण्डली में न्यायशास्त्र का बड़ा ही आदर है। बिना न्याय पढ़े कोई पण्डित की गरना ही मं नहीं आ सकता। व्याकरण और न्याय ये दोनों त्रिपय पण्डित के लिये अनिवार्य हैं। इसलिये प्राचीन समय से यही परिपाटी चली आती है कि विद्यार्थी को लघुसिद्धान्तकौमुदी (व्याकरण) और तर्कसंग्रह (न्याय) से विद्याध्ययन का श्रीगणेश कराया जाता है।

न्याय का बोध हो जाने पर सभी शास्त्रों में सुगमतया प्रवेश हो जाता है। कहा भी है—

“गौतमप्रथितं शास्त्रं सर्वशास्त्रोपकारकम्”

न्याय की तर्कशैली और उसके पारिभाषिक शब्द भारतीय संस्कृति में घुलमिलकर उसके आवश्यक अंग बन गये हैं। यहाँ तक कि अन्यान्य दर्शन भी जो न्याय से मतभेद रखते हैं, न्याय के ही पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग करते हैं। न्याय के किसी सिद्धान्त का खण्डन करने के लिये भी उन्हें न्यायानुमोदित पद्धति का ही अवलम्बन करना पड़ता है। इससे बढ़कर न्यायशास्त्र की व्यापकता और उपयोगिता का प्रमाण और क्या हो सकता है?

मनु, याज्ञवल्क्य आदि के समय में भी न्यायशास्त्र आदर की दृष्टि से देखा जाता था। मनुजी कहते हैं—

आर्षं धर्मोपदेशं च वेदशास्त्राविरोधिता।

यस्तर्केणानुसंधत्ते स धर्मं वेद नेतर।



—मनुस्मृति १२।१०९

अर्थात् जो तर्क द्वारा वेदशास्त्र के अर्थ का तत्त्वान्वेषण करता है वही धर्म के यथार्थ मर्म को समझ सकता है, दूसरा नहीं।

चतुर्दश विद्याओं के अन्तर्गत न्याय का भी स्थान है। याज्ञवल्क्य स्मृति में कहा गया है—

पुराणन्यायमीमांसार्थशास्त्रागमिश्रिता ।

वेदा स्थानानि विद्याना धर्मस्य च चतुर्दश ।

—याज्ञवल्क्यस्मृति १।१

चौदह विद्यार्थ ये हैं—(१) चार वेद, + (२) छः वेदाङ्ग (१ शिला, २ वृत्त्य, ३ व्याकरण, ४ निरुक्त, ५ छन्द, ६ ज्योतिष), + (३) चार उपाङ्ग (१ पुराण, २ न्याय, ३ मीमांसा, ४ धर्मशास्त्र) । न्यायशास्त्र वेद का उपाङ्ग है ऐसा यचन पुराण में भी पाया जाता है ।*

कौटिलीय अर्थशास्त्र के विद्यासमुद्देश प्रकरण में चार प्रकार की विद्यार्थें मुख्य यतलाई गई हैं। ये चारों विद्याएँ हैं—(१) प्रयी (तीनों वेद), (२) दण्डनीति (राजनीति), (३) आन्वीक्षिकी (तक और दर्शनशास्त्र) तथा (४) वार्त्ता (अर्थशास्त्र) ।†,

आन्वीक्षिकी विद्या के विषय में कौटिल्य आगे चलकर कहते हैं—

प्रदीप सर्वविद्यानामुपाय सर्वकर्मणाम् ।

आश्रय सर्वधर्माणां शशदान्वीक्षिकी मता ।

अर्थात् आन्वीक्षिकी सभी विद्याओं को दीपक की तरह प्रकाश देने का काम करती है। यह समस्त कार्यों का साधन और सभी धर्मों का आश्रय स्वरूप है।

इस देश में विद्याध्ययन की जो प्राचीन परम्परा चली आती है, उसमें आज भी ये पाँच विषय प्रधान हैं—(१) काव्य, (२) नाटक, (३) अलङ्कार, (४) व्याकरण और (५) तर्क। तर्कशास्त्र यथार्थ सभी शास्त्रों के लिये प्रकाश-स्वरूप है।

न्यायकार गौतम—न्यायदर्शन के आदि प्रवर्त्तक या संकल्पिता हैं महर्षि गौतम। यह बात नहीं है कि गौतम के पहले तर्कविद्या थी ही नहीं। तक का अस्तित्व तो उसी समय से मानना पड़ेगा जब से मनुष्य के मस्तिष्क में बुद्धि है। उपनिषद् के समय में भी नाना विषयों को लेकर तर्क वितर्क करने की परिपाटी प्रचलित थी। किन्तु इतना अचक्षु मानना पड़ेगा कि गौतम के पहले तर्कविद्या सुव्यवस्थित रूप में नहीं थी। कम से-कम गौतम के पूर्व का कोई ग्रन्थ ऐसा नहीं है जिसमें तर्क, प्रमाण, वाद प्रभृति का नियमबद्ध निरूपण हो।

गौतम ने तर्क विद्या के लिये वही किया है जो पाणिनि ने व्याकरण के लिये किया है। इन शास्त्रों का कोई व्यक्तिविशेष जन्मदाता नहीं हो सकता, केवल उच्चायक हो सकता है।

* मीमांसा न्यायतक उपाङ्ग परिकल्पितः ।

† त्रैविद्येभ्यश्चतुर्विद्यां विद्यां दण्डनीतिञ्च शास्त्रवतीम् । आन्वीक्षिकी मातृविद्या वार्त्तागमिश्च लोकतः ॥

—मनुस्मृति ७।४३

जिस तरह पाणिनि ने व्याकरण के नियमों को शृङ्खलाबद्ध किया, उसी प्रकार गौतम ने प्रमाण-शास्त्र के तत्त्वों का विश्लेषण कर उसे नियन्त्रित रूप दिया।

महर्षि गौतम कौन थे ? इस प्रश्न का ठीक-ठीक उत्तर देना कठिन है। गौतम और अहल्या की पौराणिक कथा प्रसिद्ध है। मिथिला प्रान्त में कमतील स्टेशन के निकट अहल्या-स्थान है। वहाँ आज भी लोग गौतमकुण्ड और अहल्याकुण्ड में स्नान कर अपने को पवित्र मानते हैं। कहा जाता है कि रामचन्द्रजी इसी रास्ते जनकपुर गये थे। अहल्योद्धार की कथा तो रामायण-प्रेमियों को विदित ही है।

अब प्रश्न यह है कि यह पौराणिक गौतम और दार्शनिक गौतम दोनों एक हैं या दो ? पुराणादि में विश्वास रखनेवालों का मत है कि अहल्या के स्वामी गौतम मुनि ही न्यायसूत्र के रचयिता गौतम हैं। प्रायः किसी रामायण में इसका एक प्रमाण भी मिलता है। जब रामचन्द्रजी वनवास के लिये प्रस्थान करने लगे, तब वशिष्ठ आदि मुनियों ने बहुत तरह से उन्हें समझाया, किन्तु उन्होंने एक न सुनी। तब तर्कशास्त्र-विशारद गौतम बुला भेजे गये। उन्होंने आते ही, रामचन्द्र से प्रश्न किया—“आपने जो वनवास का संकल्प कर रखा है सो किस अर्थ में ? यदि ‘सभी वनों में वास’ यह अर्थ हो तब तो १४ वर्ष में भी यह संकल्प पूरा नहीं हो सकता। और यदि ‘किसी एक वन में वास’ ऐसा अभिप्रेत हो तब फिर अयोध्या के निकट ही किसी वन में क्यों नहीं रह जाते ?” इसपर रामचन्द्र निवृत्त हो गये और उन्होंने हँसी में कहा—

य पठेत् गौतमीं विद्यां नहि शान्तिमवाप्नुयात् ।

इस उपाख्यान के विषय में लोग जो कहें, किन्तु इतना तो अवश्य है कि रामायणयुग से ही नैयायिक गौतम का नाम प्रसिद्ध है।

महाभारत के शान्तिपर्व में गौतम का मेघातिथि नाम से उल्लेख पाया जाता है। भास के प्रतिमा नाटक में भी न्यायकर्त्ता मेघातिथि का जिक्र मिलता है। *

गौतम मुनि ‘अज्ञपाद’ नाम से भी प्रसिद्ध हैं। इस नाम के सम्बन्ध में एक मनोरञ्जक किस्से की है। कहा जाता है कि महर्षि गौतम प्रतिदिन निस्तब्ध रात्रि में एकान्त भ्रमण करते और शास्त्रचिन्तन में तल्लीन हो सूत्ररचना करते चलते थे। वे अपनी विचारधारा में इतने मग्न हो जाते थे कि आगे क्या है, इसकी उन्हें कुछ भी सुध नहीं रहती थी। एक दिन वे किसी पदार्थ का विश्लेषण करते करते कुर्प में जा गिरे। इस प्रकार उनके तत्त्वचिन्तन में बाधा पड़ते देव विघाता ने उनके पाँवों में भी दृष्टिशक्ति प्रदान कर दी। तबसे वे ‘अज्ञपाद’ (जिसके पाँव में आँख हो) कहलाने लगे।

महर्षि गौतम के समय को लेकर आधुनिक विद्वानों में मतभेद पाया जाता है। बहुत-से पाश्चात्य और एतद्देशीय विद्वान् न्यायसूत्र में बौद्धानुमोदित शून्यवाद और विशानवाद का खण्डन देखकर उसका रचना-काल बौद्ध युग में ठहराते हैं। इस हिसाब से गौतम का समय बुद्ध के अनन्तर और नागार्जुन, यमुधन्वु प्रभृति के आसपास आ जाता है। किन्तु यह तर्क उतना प्रबल नहीं जैचता। न्यायसूत्र में केवल मतान्तर का निषेध पाया जाता है, किसी बौद्ध आचार्य का नाम नहीं। हो सकता है, न्यायसूत्र में जिन सिद्धान्तों का खण्डन पाया जाता है वे बौद्धयुग से पहले भी इस देश में प्रचलित रहें हों। गृहस्पति आदि के लौकायतिक मत तो बहुत ही प्राचीन हैं। इसलिये किसी नास्तिक मतविशेष का खण्डन करना ही अर्वाचीनता का घोटक नहीं कहा जा सकता।

गौतम के सोलह पदार्थ—गौतम का पहला सूत्र है—

“प्रमाणपूमयसशयपूयोजनदृष्टा तसिद्धा-तावयवतर्कनिर्णयनादन्तराधितपदाहेत्वाभासच्छल-

जातिनिग्रहस्थानाना तच्छङ्गानाणि श्रेयसाधिगमः”

—न्या० सू० १।१।१

इस सूत्र में गौतम निम्नलिखित सोलह पदार्थों के नाम गिनाते हैं—

- (१) प्रमाण (Means of knowledge)
- (२) प्रमेय (Object of knowledge)
- (३) संशय (Doubt)
- (४) प्रयोजन (Purpose)
- (५) दृष्टान्त (Example)
- (६) सिद्धान्त (Conclusion)
- (७) अवयव (Members of Syllogism)
- (८) तर्क (Hypothesis)
- (९) निर्णय (Verification)
- (१०) वाद (Argument)
- (११) जल्प (Wrangling)
- (१२) वितण्डा (Sophistry)
- (१३) हेत्वाभास (Fallacy)
- (१४) छल (Cavilling)
- (१५) जाति (Futile Refutation)
- (१६) निग्रहस्थान (Points of Defeat)

गौतम ने उपर्युक्त सोलह पदार्थों की जो लम्बी तालिका पेश की है, उसपर काफी नुक्ताचीनी की गई है। अवयव, दृष्टान्त प्रभृति प्रमाण के अन्तर्गत ही आ जाते हैं। फिर उनका पृथक् नाम-निर्देश क्यों किया गया? वस्तुतः देखा जाय तो प्रमाण और प्रमेय इन दोनों के अन्तर्गत ही समस्त विषय आ जाते हैं। वल्कि यों कहा जा सकता है कि फेवल प्रमेय में ही सभी पदार्थों का अन्तर्भाव हो जाता है, क्योंकि प्रमाण आदि पदार्थ भी ज्ञान का विषय होने पर प्रमेय-कोटि में आ जाते हैं। जैसे, तुलादण्ड स्वयं मान का साधन होते हुए भी मान का विषय (परिमेय) हो सकता है।

प्रमाणास्य प्रमेयत्व तुलाप्रमाणावयवत्

इस तरह प्रमाण प्रभृति याचतीय विवेच्यमान पदार्थ प्रमा (ज्ञान) का विषय होने के कारण प्रमेय बन जाते हैं। फिर गौतम ने सोलह नाम क्यों गिनाये?

इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि जिस प्रकार कणाद ने वैशेषिक सूत्र में पदार्थों का वर्गीकरण किया है, उस प्रकार भिन्न भिन्न मूल तरंगों का निरूपण करना गौतम का अभिप्राय नहीं था। वे सिर्फ उहाँ प्रमुख विषयों की सूची (Table of contents) बतलाते हैं, जिनका सविस्तर वर्णन करना उन्हें अभीष्ट है। अतः गौतमोक्त पदार्थों को मूल पदार्थ (Category) न समझकर न्यायसूत्र के 'विवेच्य विषय' (Topic) मान समझना चाहिये।

न्यायसूत्र का विषय—गौतमरचित न्यायसूत्र न्यायदर्शन का मूलग्रन्थ है। न्याय सूत्र पाँच अध्यायों में विभक्त है। प्रत्येक अध्याय में दो 'आह्निक' (खण्ड) हैं। समस्त सूत्रों की संख्या ५०० के करीब है। न्यायसूत्र के विषय का विवरण नीचे दिया जाता है।

(१) प्रथम अध्याय

प्रथम आह्निक में पहले प्रमाण, प्रमेय आदि षोडश पदार्थों का नाम निर्देश किया गया है। फिर प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, इन चतुर्विध प्रमाणों के लक्षण दिये गये हैं। तदनन्तर प्रमेय के लक्षण और विभाग किये गये हैं। प्रमेयों के अन्तर्गत आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव (पुनर्जन्म), फल, दुःख और अपवर्ग (मोक्ष) का निरूपण किया गया है। तब संशय, प्रयोजन और दृष्टान्त के निरूपण के बाद सिद्धान्त का लक्षण और विभाग किया गया है। सर्वतन्त्र, प्रतितन्त्र, अधिकरण और अभ्युपगम—ये चार प्रकार के सिद्धान्त बतलाये गये हैं। फिर न्याय के भिन्न भिन्न अवयव प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय, और निगमन, समझाये गये हैं। तदनन्तर तर्क और निर्णय की विवेचना की गई है।

द्वितीय आह्निक में पहले वाद, जल्प और वितण्डा के लक्षण बतलाये गये हैं। फिर हेत्वाभास के प्रमेद दिये गये हैं। तब त्रिविध छल के लक्षण कहे गये हैं। अन्त में जाति और निग्रहस्थान की परिभाषा की गई है।

(२) द्वितीय अध्याय

इसमें निम्नलिखित विषय हैं—संशय सम्बन्धी पूर्वपक्ष और उसका समाधान—प्रमाणचतुष्टय सम्बन्धी पूर्वपक्ष और अन्तिम सिद्धांत—प्रत्यक्ष के लक्षण में आक्षेप और उसका परिहार—अनुमान और उपमान के विषय में शंकाएँ और उनका समाधान—शब्द प्रमाण पर आक्षेप और उसका निराकरण—शब्द का अनित्यत्व-साधन—व्यक्ति आकृति और जाति का लक्षण।

(३) तृतीय अध्याय

इसमें मुख्यतः ये विषय हैं—आत्मा आदि द्वादश प्रमेयों की परीक्षा—इन्द्रियचैतन्यवाद, शरीरात्मवाद प्रभृति नास्तिक मतों का खण्डन—आत्मा का नित्यत्व-प्रतिपादन—इन्द्रिय और विषय का भौतिकत्व—बुद्धि और मन की परीक्षा।

(४) चतुर्थ अध्याय

इसमें प्रवृत्ति और दोष की व्याख्या—जन्मान्तर के सम्बन्ध में सिद्धान्त—दुःख और अपवर्ग की समीक्षा—अवयव और अवयवी का सम्बन्ध—आदि विषय वर्णित हैं।

(५) पंचम अध्याय

इसमें प्रथम आह्निक में जाति के चौबीस प्रमेद समझाये गये हैं। द्वितीय आह्निक में चारों प्रकार के निग्रह-स्थान बतलाये गये हैं। इस तरह यह सूत्रग्रन्थ समाप्त हुआ है।

न्याय-दर्शन का क्रमिक विकास—न्यायसूत्र पर वात्स्यायन इत प्रसिद्ध, प्राचीन, और प्रामाणिक भाष्य है। वात्स्यायन दाक्षिणात्य ब्राह्मण थे। इनका दूसरा नाम पक्षिल स्वामी भी मिलता है। वात्स्यायन-भाष्य देखने से पता चलता है कि उसकी रचना न्यायसूत्र के बहुत पीछे हुई है। दोनों में कई शताब्दियों का अन्तर है। वात्स्यायन गौतम को बहुत ही प्राचीन मुनि समझते हैं। किसी-किसी सूत्र पर उन्होंने दो दो प्रकार के वैकल्पिक अर्थ दिये हैं। इससे सूचित होता है कि वात्स्यायन के बहुत पहले ही से न्यायसूत्र की पठन-पाठन परम्परा चली आती थी, और कतिपय सूत्रों के भिन्न भिन्न अर्थ भी प्रचलित थे।

वात्स्यायन-भाष्य में स्थान स्थान पर सूत्रों की व्याख्या में श्लोकान्तर सिद्धान्त भी पाये जाते हैं। यह लक्षण वार्त्तिक ग्रन्थों का है। इससे जान पड़ता है कि वात्स्यायन के पूर्व से ही गौतमीय न्याय पर वाद-विवाद की परिपाटी प्रचलित थी, और विवादास्पद विषयों पर आचार्यों ने अपने अपने सिद्धान्त स्थिर किये थे, जिनका उद्धरण भाष्य में पाया जाता है।

वात्स्यायन ने अपने भाष्य में पतञ्जलि के महाभाष्य तथा कौटिल्य के अर्थशास्त्र से भी उद्धरण दिये हैं। इन्होंने जगह जगह पर बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन के आक्षेपों का भी उत्तर दिया है। इससे जान पड़ता है कि भाष्य की रचना नागार्जुन के बाद हुई है। और भाष्य में बौद्धमत का जो खण्डन किया गया है उसका प्रत्युत्तर दिङ्नागाचार्य ने दिया है। इससे सूचित होता है कि वात्स्यायन नागार्जुन से पीछे और दिङ्नाग से पहले हुए थे। नागार्जुन का समय प्रायः ३०० ई० और दिङ्नागाचार्य का समय ५०० ई० के लगभग माना जाता है। इसलिये अधिकतर विद्वान् वात्स्यायन-भाष्य का रचना-काल ४०० ई० के आसपास कायम करते हैं।

वात्स्यायन के अनन्तर जो सबसे महत्वपूर्ण न्यायग्रन्थ प्रणीत हुआ, वह उद्योतकर का न्यायवार्त्तिक है। भाष्य पर दिङ्नागाचार्य ने जो आक्षेप किये थे उनका वार्त्तिककार ने अच्छी तरह निराकरण किया है।

बौद्धों और नैयायिकों के विवाद का इतिहास यड़ा ही मनोरंजक है। गौतम ने न्याय-सूत्र की रचना की। बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन (३०० ई०) ने उसमें दोष निकाले। वात्स्यायन (४०० ई०) ने अपने भाष्य में उन दोषों का उद्धार किया। दिङ्नागाचार्य (५०० ई०) ने वात्स्यायन की भूलें दिखाई। उद्योतकर (६०० ई०) ने अपने वार्त्तिक में उनका जवाब दिया। धर्मकीर्त्ति (७०० ई०) ने अपने न्यायविन्दु नामक ग्रन्थ में वार्त्तिककार का प्रत्युत्तर किया। धर्मोत्तर ने न्यायविन्दु पर टीका की रचना कर दिङ्नाग और धर्मकीर्त्ति का समर्थन किया। तब उद्भट विद्वान् वाचस्पति मिश्र (८०० ई०) ने न्यायवार्त्तिक-तात्पर्य-टीका की रचना कर बौद्ध आक्षेपों का खण्डन करते हुए न्यायवार्त्तिक का उद्धार किया। जैसा ये स्वयं कहते हैं—

इच्छामि किमपि पुण्य दुस्तरकुनिनन्धपक्रमगानाम्।

उद्योतकरगवीनामतिवरत्तीना समुद्रगतात्।

वाचस्पति मिश्र अद्वितीय विद्वान् थे। इनका जन्म मिथिला प्रान्त के एक प्रतिष्ठित ब्राह्मण गण में हुआ था। ये अपूर्व प्रतिभाशाली थे। इनकी प्रगति सभी शास्त्रों में समान रूप से थी। प्रायः ऐसा कोई दर्शन नहीं जिसपर इन्होंने भाष्य अथवा टीका की रचना नहीं की हो। और जिस विषय को इन्होंने लिखा है उसीमें अपने प्रकाण्ड पाण्डित्य का परिचय दिया है।

साख्य पर इनकी सांख्यतत्त्वकौमुदी देखिये तो मालूम होगा कि ये साख्यमत के कट्टर समर्थक हैं। घेदान्त पर इनकी भामती टीका पढ़िये तो सात होगा कि ये घोर वदान्ती हैं। और न्याय पर इनकी तात्पर्यटीका देखिये तो जान पड़ेगा कि ये प्रचण्ड नैयायिक हैं। इस लिये ये पट्टदर्शनवल्लभ या सर्वतन्त्रस्वतन्त्र नाम से विख्यात हैं। इनकी स्त्री का नाम भामती था। इन्हींने नाम पर इन्होंने ब्रह्मसूत्र पर भामती नामक टीका की रचना की है। स्थान-स्थान पर इन्होंने अपने गुरु त्रिलोचन का भी नामोद्धरण किया है।

वाचस्पति मिश्र का जन्म नवौं शताब्दी में हुआ था। बौद्धों के प्रबल आक्रमण से न्याय शास्त्र का उद्धार करना इन्हीं जैसे दुर्द्धर्ष महात्मा का काम था। न्याय-साहित्य में इनकी तात्पर्यटीका का बड़ा ही महत्त्वपूर्ण स्थान है। इसी कारण ये तात्पर्याचार्य कहे जाते हैं। न्यायदर्शन पर इनकी दो ओर कृतियाँ मिलती हैं (१)—न्यायसूत्रोद्धार और (२) न्यायसूची-निबन्ध। ये दोनों ग्रन्थ भी बहुत उपयोगी हैं। न्यायसूचीनिबन्ध के अन्त में ग्रन्थ का रचना-काल यों वर्णित है—

न्यायसूचीनिबधोऽसौ भकारि सुधिया मुदं ।

श्रीवाचस्पतिमिश्रेण वसकतमुवत्तरे ।

इसके अनुसार ग्रन्थप्रणयन काल ८६८ संवत् निकलता है। इस श्लोक से वाचस्पति मिश्र के समय के विषय में सन्देह नहीं रह जाता।

वाचस्पति मिश्र के बाद न्याय के आकाश में एक और जागृतमान नक्षत्र का उदय हुआ। ये थे उदयनाचार्य। ये न्यायाचार्य नाम से भी प्रख्यात हैं। इन्होंने न्याय-साहित्य के भंडार को अपने अनुपम रत्नों से परिपूर्ण कर दिया है। नीचे इनकी प्रसिद्ध कृतियों के नाम दिये जाते हैं—

(१) तात्पर्यपरिशुद्धि—इसमें वाचस्पतिवृत्त तात्पर्यटीका के कठिन अंशों की सूझ व्याख्या है। पण्डित मण्डली में इसका बड़ा आदर है।

(२) न्यायकुसुमाञ्जलि—इसमें चमत्कृत युक्तियों के द्वारा ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित किया गया है। ईश्वरवाद का यह सबसे प्रसिद्ध और सुन्दर ग्रन्थ समझा जाता है। नास्तिक बौद्धों के कुतर्कों का मुँहतोड़ जवाब देते हुए उदयनाचार्य ने अनीश्वरवादियों से ईश्वर की रक्षा की है। इस विषय में उनकी गवाँकि सुनने लायक है—

“इश्वर्यमदमत्तोऽसि मामवहाय वर्त्तसे

उपस्थितेषु बौद्धेषु मदधीना तव स्थिति ।”

ये ईश्वर को सचेष्टित कर कहते हैं—“तुम अपने घर्मड में फूले बैठे हो। मेरी परचा क्यों करने लगे? पर इतना जान रखो कि नास्तिक बौद्धों के चंगुल से तुमको छुड़ानेवाला मेरे सिवा और कोई नहीं है।”

(३) आत्मतत्त्वविवेक—इसमें आत्मा के अस्तित्व का युक्तिपूर्ण प्रतिपादन किया गया है। आर्यकीर्त्ति प्रभृति अनात्मवादी बौद्धों के मत की इसमें भरपूर खिल्ली उड़ाई गई है। इसलिये यह ग्रन्थ बौद्धविस्मय नाम से भी प्रसिद्ध है।

(४) किरणावली—यह प्रशस्तपाद के भाष्य (त्रैशेषिक) पर पारिडत्यपूर्ण टीका है।

(५) न्यायपरिशिष्ट—इसमें न्याय-वैशेषिक के विविध विषयों की सूक्ष्म आलोचना की गई है। इसका दूसरा नाम ‘प्रबोधिनि’ भी है।

(६) लक्षणावली—इसमें न्यायमतानुसार लक्षण निर्धारित किये गये हैं। इस ग्रन्थ के शेष में रचना काल इस प्रकार दिया हुआ है—

तर्काम्बराङ्कप्रभितेज्जतीतेषु शकान्तत

वर्षैर्दयनश्चक्रे सुबोधा लक्षणावलीम् ।

इसके अनुसार ६०६ शकाब्द का समय निकलता है। उदयनाचार्य मैथिल ब्राह्मण थे। वरभगा जिले में ‘करियन’ नामक एक गाँव है। वहीं इनका जन्म-स्थान माना जाता है। भक्तिमाहात्म्य नामक ग्रन्थ में इनकी प्रशंसा में यह श्लोक मिलता है—

भगवानपि तत्रैव मिथिलाया जनार्दन ।

श्रीमदुदयनाचार्यरूपेणावततार ह (३११२३)

दसवीं शताब्दी में न्याय के दो और प्रसिद्ध ग्रन्थकार हुए हैं—(१) जयन्त भट्ट और (२) भासर्वज्ञ ।

जयन्त भट्ट ने गौतम के चुने हुए सूत्रों पर अपनी स्वतन्त्र टीका की है जो न्यायमंजरी नाम से प्रसिद्ध है। न्यायमंजरी जयन्त के समय में ही इतनी लोकप्रिय हो उठी कि जयन्त भट्ट वृत्तिकार कहलाने लगे।

भासर्वज्ञ प्रायः काश्मीरी ब्राह्मण थे। इन्होंने ‘न्यायसार’ नामक मौलिक ग्रन्थ की रचना की है। इसमें न्याय का सारभाग वर्णित है। इसकी विशेषता यह है कि लेखक ने जगह-जगह पर न्याय की प्राचीन परिपाटी का उल्लङ्घन कर दिया है। जैसे, न्यायानुमोदित चार प्रमाण न मानकर इन्होंने तीन ही प्रमाण माने हैं और उपमान को स्वतन्त्र प्रमाण स्वीकृत नहीं किया है। इसी तथ्य इन्होंने अनयवसित नामक एक छटा दृष्टान्त भी माना है।

न्याय और वैशेषिक का ऐसा सम्मिश्रण होता आया है कि दोनों के साहित्य का पृथक् करण करना कठिन है। शिवादित्य की सप्तपदार्थी, वरदराज की तार्किकरत्ना, केशव मिश्र की तर्कभाषा, ये सब न्याय-वैशेषिक की उभयनिष्ठ पुस्तकें हैं।

१२ या शताब्दी में मिथिला देश में एक ऐसे महाविद्वान् का आभिभाव हुआ जिन्होंने न्याय के क्षेत्र में युगान्तर उपस्थित कर दिया। इनका नाम था गंगेश उपाध्याय। इन्होंने अपनी विलक्षण बुद्धि और असाधारण प्रतिभा के बल पर न्यायशास्त्र की शैली और विचारधारा में अद्भुत परिवर्तन कर दिया। यहाँ तक कि इनका निरूपित न्याय नव्य न्याय कहलाने लगा। इनका रचित 'तत्त्वचिन्तामणि' नव्य न्याय का प्रथम और आधारभूत ग्रन्थ है। इसमें चार खण्ड हैं—(१) प्रत्यक्षतण्ड (२) अनुमानतण्ड (३) शब्दतण्ड और (४) उपमानतण्ड। 'तत्त्वचिन्तामणि' सचमुच चिन्तामणि स्वरूप है। इसमें ग्रामायणवाद, प्रत्यक्षकरणवाद, मनोऽणुतत्त्ववाद, व्याप्तिप्रहोषाद्य आदि गहन विषयों की ऐसी गंभीर मीमांसा की गई है, जिसे देखकर बड़े बड़े मेधावी विद्यादिग्गजों की बुद्धि चकरा जाती है। यह ग्रन्थ गूढ़ विषयों का रत्नभाण्डागार है।

प्राचीन न्याय मुख्यतः पदार्थ शास्त्र था, नव्यन्याय मुख्यतः प्रमाण शास्त्र रह गया। प्राचीन न्याय में जहाँ केवल सीधीसादी भाषा में उद्देश, लक्षण और परीक्षा का व्यवहार था, वहाँ नव्यन्याय में अवच्छेदक अवच्छेद्य, निरूपक-निरूप्य, अनुयोगी-प्रतियोगी, विषयता प्रकारता आदि नवीन शब्दों का प्रयोग होने लगा। इन जटिल लब्धेद्वार शब्दों की सृष्टि से न्याय की भाषा अत्यन्त ही दुर्बल और निवृण्ण हो उठी। किन्तु यह कोरा आडम्बरपूर्ण वाग्जाल ही नहीं था। नवीन पारिभाषिक शब्दों से सूक्ष्मातिसूक्ष्म भावों का विश्लेषण आसानी के साथ होन लग गया।

गंगेश के 'तत्त्वचिन्तामणि' पर जितनी टीकाएँ लिखी गई हैं उतनी बहुत ही कम ग्रन्थों पर होंगी। उनका यह ग्रन्थ 'चिन्तामणि' या केवल 'मणि' नाम से भी नैयायिकों के बीच में प्रसिद्ध है।

गंगेश उपाध्याय के सुपुत्र वर्द्धमान उपाध्याय प्रसिद्ध टीकाकार हुए हैं। इन्होंने 'मणि' पर टीका लिखी है। इन्होंने उदयनाचार्यकृत न्यायकुसुमाञ्जलि पर भी टीका की है जो 'कुसुमाञ्जलिप्रकाश' नाम से विख्यात है। उदयनाचार्य की न्यायतात्पर्यपरिशुद्धि पर इनको 'न्यायनिबन्धप्रकाश' नामक टीका है। यत्नभाचार्यरचित 'न्यायलोलावती' पर इनकी लोलावतीकंठाभरण नामक टीका है।

तेरहवीं शताब्दी में मिथिला में एक और उद्भट नैयायिक को जन्म दिया। इनका नाम था पद्मनर मिश्र। कहा जाता है ये जिस पक्ष को लेते थे उसे बिना सिद्ध किये नहीं छोड़ते थे। इनके विषय में लोकोक्ति है—

“पञ्चधरप्रतिपत्नी लक्ष्मीभूतो न च कापि ।”

ये नव्यन्याय के धुरन्धर आचार्य थे। तत्त्वचिन्तामणि पर इन्होंने मण्डालोक नामक व्याख्या लिखी है, जो बहुत ही प्रसिद्ध है। इनके शिष्य रुचिदत्त ने वर्द्धमान के कुसुमाञ्जलि-प्रकाश पर ‘मङ्गरन्द’ नामक टीका की रचना की।

प्राचीन न्याय के जन्मदाता गौतम और नव्यन्याय के प्रवर्तक गंगेश दोनों को उत्पन्न करने का श्रेय मिथिला ही को है। अतः मिथिला न्याय की जन्मभूमि मानी जाती है। वाचस्पति मिश्र, उदयनाचार्य, पञ्चधर मिश्र, रुचिदत्त, शंकर भट्टति मिथिला के विद्वज्जन थे। इनके विषय में यह श्लोक आज भी मिथिला में प्रसिद्ध है—

शकरवाचस्पत्यो शंकरवाचस्पती सदृशौ

पञ्चधरप्रतिपत्नी लक्ष्मीभूतो न च कापि ।

दूर-दूर देशों के लोग यहाँ न्याय पढ़ने के लिये आते थे और यहाँ के उपरान्त पण्डित बन कर यहाँ से लौट जाते थे। ‘भक्तिमहात्म्य’ नामक ग्रन्थ में इसका स्पष्ट वर्णन पाया जाता है।

अद्यापि मिथिलाया तु तदन्यभवा द्विजा

विद्वांसः शाससम्पन्ना पाठयन्ति गृहे गृहे (३१=१)

यह गुरु शिष्य परम्परा पन्द्रहवीं शताब्दी तक कायम रही। इसके अनन्तर वासुदेव सार्वभौम भट्टति वगीय विद्वानों ने मिथिला से विद्याजर्न कर नवद्वीप में विद्यापीठ स्थापित किया। धीरे-धीरे यही नवद्वीप (नदिया) न्याय के अध्ययन अध्यापन का केन्द्र-स्थल हो गया। इसकी प्रसिद्धि दूर-दूर तक फैल गई और नव्य न्याय का पौधा इस भूमि में पनप कर पूरा ही शाखा पल्लवयुक्त होकर बढ़ने लगा।

नदिया विद्यापीठ की स्थापना सोलहवीं शताब्दी के प्रारंभ में हुई। इसके संस्थापक वासुदेव सार्वभौम न्यायशास्त्र के धुरन्धर आचार्य थे। इनकी तत्त्वचिन्तामणिन्याख्या इनके प्रकाण्ड पण्डित्य की परिचायिका है।

वासुदेव सार्वभौम के शिष्य भी वैसे ही यशस्वी निकले। चैतन्य महाप्रभु का नाम बंगाल के घर घर में प्रसिद्ध है। ये इन्हींके शिष्य थे। दूसरे शिष्य रघुनाथ तर्कशिरोमणि अपने समय में (१६ वीं शताब्दी में) देश के समस्त नैयायिकों में शिरोमणि थे। इन्होंने न्याय के मन्दार को अपनी निवृत्तापूर्ण टीकाओं से अत्यन्त ही समृद्धिशाली बना दिया। इनकी सबसे प्रसिद्ध टीका है ‘मण्डालोक’ पर, जो ‘मण्डालोकदीधिति’ अथवा केवल ‘दीधिति’ नाम से प्रख्यात है।

रघुनाथ तर्कशिरोमणि के सबसे प्रसिद्ध शिष्य हुए मथुरानाथ तर्कवागीश । इन्होंने मणि और दीधिति पर जो टीकाएँ की हैं वे बहुत ही प्रामाणिक और महत्वपूर्ण मानी जाती हैं ।

सत्रहवीं शताब्दी में नवद्वीप विद्यापीठ के दो दुद्धय महारथी न्याय के प्राङ्गण में आये । ये थे जगदीश और गदाधर । न्यायशास्त्र के दुर्गम कानन में ये दोनों केसरी-स्वरूप थे । नव्यन्याय में ये अपना सानी नहीं रखते थे । 'दीधिति' की टीका रचना में दोनों ने अपना-अपना चमत्कार दिखलाया है । जगदीशकृत टीका जागदीशी और गदाधरकृत टीका गादाधरी नाम से प्रसिद्ध है ।

जगदीश ने प्रशस्तपाद भाष्य पर भी टीका की है जो भाष्यसूक्ति कहलाती है । इसके सिवा तर्कामृत और शब्दशक्तिप्रकाशिका भी इनकी प्रसिद्ध रचनाएँ हैं । पतदतिरिक्त 'प्रनुमिति रहस्य' 'अवेध्वेदकत्वनिरुक्ति' प्रभृति इनके पचासों स्फुट निबन्ध भी मिलते हैं ।

गदाधर ने अपनी अमूल्य कृतियों से न्याय के भंडार को जितना भर है उतना शायद और किसीने नहीं । गादाधरी टीका के अतिरिक्त इन्होंने भूलगादाधरी भी लिखी है जिसमें मणि के प्रमुख अर्थों की व्याख्या है । उदयनाचार्य छन आत्मतत्त्व विवेक पर भी इनकी टीका पाई जाती है । इसके सिवा व्युत्पत्तिवाद, शक्तिवाद आदि विषयों पर इनके सैकड़ों स्फुट निबन्ध हैं ।

आज भी नव्यन्याय के विद्यार्थी जागदीशी और गादाधरी की रट लगाते हैं । नव्यन्याय की उपमा एक विशाल घटवृक्ष से दी जा सकती है, जिसकी जड़ मिथिला में रोपी गई । उससे तद्विचिन्तामणि रुपी धड़ उत्पन्न हुआ । उसकी शाखाएँ दूर दूर तक जा फैलीं और बंगाल में दीधिति रुपी बरोह की उत्पत्ति उससे हुई । उसीमें फले हुए फल जागदीशी और गादाधरी आज भी न्यायपरिचयों को रसास्यादन कर वृत्ति प्रदान करते हैं ।

इसके उपरान्त जो न्याय-साहित्य तयार हुआ वह अधिकांशतः बालकोपयोगी है । ग्रन्थकारों का ध्यान छोटे मोटे छानोपयुक्त ग्रन्थों की रचना की ओर आकर्षित हुआ । इन ग्रन्थकारों में तीन के नाम अग्रगण्य हैं—(१) शंकर मिश्र (२) विश्वनाथ पंचानन और (३) अन्नम् भट्ट ।

शंकर मिश्र मैथिल ब्राह्मण थे । इन्होंने जागदीशी पर सुगम टीका की रचना की है । वैशेषिकसूत्र पर इनका रचित उपस्कार बहुत ही सुबोध और उपयोगी है । शंकर मिश्र के पिता भवनाथ मिश्र भी धुरन्धर नैयायिक थे । ये मिथिला में 'अयाची मिश्र' नाम से अधिक प्रसिद्ध हैं । शंकर बाल्यावस्था से ही कुशाग्रबुद्धि थे । कहा जाता है, इन्होंने पाँच वर्ष की अवस्था में ही मिथिलेश को यह श्लोक बनाकर सुनाया था—

वालोऽहं जगदानन्द ! न मे वाला सरस्वती ।

अपूर्णं पञ्चमे वर्षे वर्णयामि जगत्त्रयम् ।

विद्वन्नाथ पंचानन वगीय ब्राह्मण थे। इन्होंने न्यायसूत्र पर अत्यन्त ही सरल और छात्रोपयोगी वृत्ति की रचना की है। इसके अतिरिक्त न्यायवैशेषिक के प्रमुख सिद्धान्तों को इन्होंने पद्यबद्ध कर विद्यार्थियों के लिये बड़ा ही सुगम मार्ग बना दिया है। इस पुस्तक का नाम 'कारिकावली' है। यह 'भाषा परिच्छेद' के नाम से भी प्रसिद्ध है। इसमें १६८ श्लोक हैं। इन श्लोकों पर ग्रन्थकार की स्वरचित सुन्दर टीका है जो सिद्धान्त-मुक्तावली कहलाती है।

अन्नम् भट्ट आन्ध्रदेशीय ब्राह्मण थे। इनका रचित तर्कसंग्रह विद्यार्थियों के बड़े काम की चीज है। ये स्वयं कहते हैं—

वालानां मुसचोपायं क्रियते तर्कसंग्रहं

और इस काम में ये खूब ही सफल हुए हैं। आज भी न्याय के विद्यार्थी तर्कसंग्रह से ही शीगणेश करते हैं। छात्रों के लिये न्यायविषयक इतनी सरल पुस्तक प्रायः दूसरी कोई नहीं है। तर्कसंग्रह पर ग्रन्थकार की स्वरचित टीका तर्कसंग्रहदीपिका है। यह भी वैसी ही सरल और सुबोध है। अन्नम् भट्ट की कृति बालगादाधरी कहलाती है, क्योंकि इसमें गादाधरीय न्याय का सार भाग निचोड़ लिया गया है।

अन्नम् भट्ट ने पक्षधर मिश्र के मण्यालोक पर सिद्धाञ्जन नामक विद्वत्तापूर्ण टीका की रचना की है। इनकी प्रगति सभी शाखाओं में समान रूप से थी। व्याकरण, मीमांसा, वेदान्त आदि भिन्न-भिन्न विषयों पर इनकी प्रतिभापूर्ण कृतियाँ देखने में आती हैं।

अन्नम् भट्ट के तर्कसंग्रह से ही आधुनिक विद्यार्थियों को न्याय का शीगणेश कराया जाता है। प्रायः प्रत्येक ग्रन्थ में यही परिपाटी प्रचलित है। इसके उपरान्त भाषा परिच्छेद और सिद्धान्त मुक्तावली का नम्बर आता है। तदनन्तर सूत्र, भाष्य, चार्त्तिक, वृत्ति आदि का अध्ययन होता है। घगल और मिथिला में आजकल नव्य न्याय का ही अधिकतर प्रचार है। इसके लिये जागदीशी, गादाधरी आदि टीकाएँ पाठ्य ग्रन्थ हैं।

न्याय का साहित्य-भंडार—गीतम से लेकर आजतक न्याय-दर्शन का जो विशाल साहित्य तैयार हुआ है, उसका पूरा पूरा विवरण देना असम्भव सा है। तथापि न्यायसूत्र रूपा मूलवृत्त से किस प्रकार शाखाएँ और प्रशाखाएँ निकली हैं, इसका थोड़ा दिग्दर्शन यहाँ करया जाता है।

१ गौतम कृत न्यायसूत्र

२ वात्स्यायन कृत न्यायसूत्रभाष्य

३ उद्योतकर कृत न्यायवाचिक

४ वाचस्पति कृत न्यायवाचिकनात्पर्यटीका

५ उदयन कृत न्यायवाचिकनात्पर्यपरिशुद्धि

६ वर्द्धमान कृत परिशुद्धिटीका (न्यायनिबन्ध प्रकाश)

७ पञ्चनाभ कृत न्यायनिबन्ध प्रकाशटीका (वर्द्धमाने दु)

यह तो हुई केवल एक शाखा । अब देखिये, अकेले न्यायसूत्र पर ही कितनी टीकाएँ लिखी गई हैं—

(फ) विश्वनाथ—न्यायसूत्रवृत्ति

(ए) नागेश—

(ग) जयन्त— ” (न्यायमञ्जरी)

(घ) महादेव भट्ट— ” (मितभाषिणी)

(ङ) राधाभोहन— ” (न्यायसूत्रविवरण)

(च) मुकुन्ददास— ”

(छ) चन्द्रनारायण— ”

(ज) अभयतिलक— ” (न्यायवृत्ति)

(झ) वाचस्पति— ” (न्यायसूत्रोद्धार)

अब देखिये, शाखा ग्रन्थ पर भी कितनी टीका रुपिणी उपशाखाएँ निकली हैं ।

उदयनाचार्य ने न्यायबुसुभाजलि लिखी । उसपर इतनी भिन्न भिन्न टीकाएँ मिलती हैं ।

(फ) वर्द्धमान कृत प्रकाश नामक टीका

(ए) रुचिदत्त कृत मकरन्द ” ”

(ग) गुणानन्द कृत विवेक ” ”

(घ) गोपीनाथ कृत विकास ” ”

(ङ) जयराम कृत विवरण ” ”

(च) वरदराज कृत टीका

(छ) चन्द्रनारायण कृत टीका

इसी प्रकार उदयन के आत्मतत्त्व विवेक पर वर्द्धमान, मथुरानाथ, और हरिदासमिश्र की अलग-अलग टीकाएँ उपलब्ध हैं।

वरदाचार्य की तार्किकरत्ना पर नृसिंह ठाकुर की 'प्रकाशिकाटीका', विनायक भट्ट की 'न्यायसौमुदी' तथा मन्विनाथ की 'निष्कण्टक' नामक टीकाएँ हैं।

अथ नव्यन्याय का प्रसार देखिये। प्रथमतः गंगेश उपाध्याय ने तत्त्वचिन्तामणि की रचना की। उसपर इतनी प्रमुख टीकाएँ लिखी गई —

- (क) वासुदेव सार्वभौम कृत टीका
- (ख) पद्मधर मिश्र कृत—तत्त्वालोक
- (ग) हनुमान् कृत—हनुमदीया टीका
- (घ) तर्कचूड़ामणि कृत—मणिप्रकाश
- (ङ) रघुनाथ तर्कशिरोमणि कृत—तत्त्वदीधिति

अथ तत्त्वदीधिति को लीजिये। इसपर इतनी टीकाएँ प्रसिद्ध हैं—

- (क) जगदीश कृत—जागदीशी टीका
- (ख) गादाधर कृत—गादाधरी टीका
- (ग) मथुरानाथ कृत—मथुरानाथी टीका
- (घ) भवानन्द कृत—भवानन्दी टीका
- (ङ) शंकर कृत—मयूख टीका

जागदीशी टीका की भी टीका शंकर मिश्र ने की है। इसी तरह गादाधरी टीका की टीका रघुनाथ शास्त्री ने की है। इस प्रकार न्याय ढूँढी घटवृत्त की शाखाएँ फैलती हुई चली गई हैं।

एक डाल से कितनी डलियाँ फुटी हैं इसका एक और नमूना लीजिये। केशव मिश्र की एक प्रसिद्ध कृति है 'तर्कभाषा'। उसपर इतनी टीकाएँ मिलती हैं—

- (१) रामलिंग कृत टीका
- (२) माधवदेव " "
- (३) सिद्धचन्द्र " "
- (४) मुरारि " "
- (५) माधवभट्ट " "

- (६) चिन्नभट्ट व्यंकटाचार्य कृत चिन्नमट्टी टीका
 (७) गोवर्द्धन कृत तर्कभाषाप्रकाश
 (८) शुभ विजय रचित तर्कभाषानिरूपण
 (९) गणेशदीक्षित कृत तत्त्वप्रबोधिनी
 (१०) चागीश कृत प्रसादिनी
 (११) गौरीकान्त कृत भाषार्यदीपिका
 (१२) विश्वनाथ कृत यायविलास
 (१३) अज्ञात कृत न्यायप्रदीप
 (१४) फौण्डिण्ट दीक्षित कृत प्रकाशिका
 (१५) गोपीनाथ कृत उज्ज्वला
 (१६) भास्कर कृत दर्पणा
 (१७) नागेश कृत योगावली
 (१८) दिनकर कृत कौमुदी

न्याय के सुविस्तृत साहित्य की व्यापकता का अन्दाज इसीसे लग जायगा। न्याय दर्शन पर आज तक जितनी रचनाएँ हुई हैं उन सबों का यदि अन्येषण और संकलन किया जाय तो महाभाष्य से भी अधिक विशाल षोषा तैयार हो जायगा। हर्ष की यात है कि अब आधुनिक शिक्षा प्राप्त विद्वानों का ध्यान भी इस ओर जान लगा है और बहुत-सी लुप्तप्राय कृतियाँ प्रकाश में आ रही हैं।

इस ग्रन्थ का विषय-विन्यास—गौतमोक्त दोदश पदार्थ (जिनका उल्लेख पहले किया जा चुका है) 'यावशात्' के आधारभूत विषय हैं। प्रस्तुत पुस्तक में क्रमानुसार प्रत्येक विषय को लेकर उसका विवेचन किया गया है।

न्यायशास्त्र का सर्व प्रधान विषय है प्रमाण। अतः सर्वप्रथम प्रमाण की विवेचना की गई है। प्रमाण के अन्तर्गत (१) प्रत्यक्ष (२) अनुमान (३) उपमान और (४) शब्द के पृथक्-पृथक् खण्ड किये गये हैं। ये प्रमाण ही आधुनिक न्याय साहित्य के आधारस्तम्भ हैं। अतः इनकी व्याख्या सविस्तर रूप से की गई है। यत्कि ग्रन्थ का अधिकांश भाग इन्हीं में लगाया गया है।

प्रमाणों के अन्तर्गत भी अनुमान प्रमाण नैयायिकों का सबसे मुख्य और महत्त्वपूर्ण विषय है। अतएव इस विषय की विशेष रूप से विवेचना की गई है। नव्यन्याय में

अनुमान के अङ्गीभूत विषयों का जो सूत्र मिलेपण हुआ है उसका भी यथास्थान दिग्दर्शन कराया गया है। इस कारण अनुमान का प्रकरण सबसे अधिक विस्तृत हो गया है।

प्रमाणों के अनन्त प्रमेय का परिचय दिया गया है। आत्मा प्रभृति काश्च प्रमेयों के लक्षण और स्वरूप बतलाये गये हैं।

तत्पश्चात् अवशिष्ट पदार्थों का (तत्त्व, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अनयन, तर्क, निर्णय, गद, जल्प, पितृण्डा, हेतुभास, छल, जाति और निग्रह-स्थान का) पण किया गया है। परिशिष्ट भाग में ईदर, मोक्ष, पुनर्जन्म आदि विविध विषयों की आलोचना की गई है।



प्रमाण

[प्रमाण का अर्थ—प्रमा—करण—प्रमाणा, प्रमेय और प्रमाण—प्रमाण का लक्षण—प्रमाण का महत्त्व—
प्रमाणों की संख्या—याव के अनुसार प्रमाण]

प्रमाण का अर्थ—प्रमाण का अर्थ है,

प्रमाया करण प्रमाणम् ।

—उक्तमथा

जो प्रमा का कारण हो वही 'प्रमाण' कहलाता है । उपर्युक्त परिभाषा में दो शब्द हैं,
(१) प्रमा और (२) करण । अब इनके अर्थ समझिये ।

(फ) प्रमा—प्रमा का अर्थ है ।

“तद्वति तत्प्रकारकानुभव प्रमा ।”

—उक्तमथ

अर्थात् जो वस्तु जैसी हो उसको उसी प्रकार की जानना ही 'प्रमा' है ।

यदि आपके सामने घालू का रेतीला मैदान हो और आप उसे ठीक बालुकामय समझ
रहे हँ तो आपका ऐसा अनुभव अर्थात् ज्ञान या 'प्रमा' कहलायगा । इसके विपरीत यदि आप
उस बालुकायुग्मि को जल की धारा समझ बैठते हैं तो आपका ऐसा समझना अर्थात्
ज्ञान या 'अप्रमा' कहलायगा ।

दूसरे शब्दों में यों कहिये कि जहाँ जो वस्तु है, उसे वहाँ जानना प्रमा है ।

“यत्र यदस्ति तत्र तस्यानुभव प्रमा ।”

इसके विपरीत जो वस्तु जहाँ नहीं है, उसे वहाँ कल्पित या आरोपित कर लेना
'अप्रमा' है ।

“यत्र यच्चास्ति तत्र तस्य ज्ञानम् अप्रमा ।”

रज्जु के स्थान में सर्प का भान होना, सीप की जगह चाँदी का भान होना, अप्रमा या भ्रम के उदाहरण हैं। क्योंकि यहाँ जिस विषय का बोध होता है, उसका वस्तुतः अभाव है।

विषय के वस्तुतः विद्यमान रहने पर तद्विषयक ज्ञान 'प्रमा' है। विषय का अभाव रहने पर भी यहाँ तद्विषयक ज्ञान का आभास होना 'अप्रमा' है।*

“तदभावपति तत्प्रकारकानुभवः अप्रमा ।”

—तर्कसंग्रह

पात्स्यायन कहते हैं—

यदर्थनिर्ज्ञानं सा प्रमा

अर्थात् विषय की यथार्थ प्रतीति ही प्रमा है। सीप को सीप और चाँदी को चाँदी जानना प्रमा है। इसके विरुद्ध सीप को चाँदी या चाँदी को सीप जानना अप्रमा है। जो वस्तु जैसी नहीं है उसे उस प्रकार की जानना 'अप्रमा', 'भ्रम' या 'विपर्यय' कहा जाता है।

संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि यथार्थ अनुभव या सत्यज्ञान का नाम 'प्रमा' और अयथार्थ अनुभव या मिथ्याज्ञान का नाम 'अप्रमा' है। तर्कहीनुदीकार भी यही सीधी-सादी परिभाषा देते हैं।

(प्रमाणजन्यः) यथार्थानुभवः प्रमा ।

(प्रमाणाभासजन्यः) अयथार्थानुभवः अप्रमा ।

(८) करण—अब 'करण' शब्द पर आइये। करण का अर्थ है,

साधकतम करणम्

—वाचिनि (१।४।४९)

क्रिया की सिद्धि में जो उपकरण सहायक होता है, यह साधन कहा जाता है। जैसे, हरिण को वेधकर मारने में धनुष, घाण, प्रत्यज्ञा, शिकारी का हाथ, ये सब सहायक होते हैं। अतः ये सभी साधन या साधक कहे जा सकते हैं।

अब देखिये, इन सभी साधनों में भी सबसे चरम साधन कौनसा है? धनुष, प्रत्यज्ञा और शिकारी का हाथ क्रिया के उपकारक होते हुए भी आरादुपकारक अर्थात् दूरवर्ती कारण हैं। उनमें और क्रिया के फल (वेधन) में अन्तर्गत या व्यवधान है। इसलिये वे साधक होते हुए भी 'साधकतम' नहीं कहे जा सकते।

साधकतम का अर्थ है जो साधन क्रिया का प्रष्टुपकारक अर्थात् सबसे अधिक

* वद्वाने उच्यते प्रमा । तद्वद्वाने तद्विषयप्रमा ।

समीपवर्ती हो—जिसका व्यापार होते ही क्रिया की फल निष्पत्ति हो जाय, बीच में किसी दूसरी वस्तु का व्यवधान नहीं रहे। अतः 'साधकतम' शब्द की व्याख्या इस प्रकार की गई है—

स्वनिष्ठव्यापाराव्यवधानेन फलनिष्पादकम् इदमेव साधकतमम् ।

समुन्नन्दन

उपर्युक्त उदाहरण में बाण लगते ही घेघनक्रिया हो जाती है। दोनों के बीच में कोई व्यवधान नहीं रहता। इसलिये धनुष, डोरी आदि अनेक सहायक कारण होते हुए भी 'साधकतम' या 'करण' बाण ही है। इसीलिये कहा जाता है।

बाणेन हतो मृग

अर्थात् हरिण बाण के द्वारा मारा गया। 'धनुष, डोरी या हाथ' के द्वारा हरिण मारा गया' ऐसा नहीं कहा जाता।

ताराश यह कि अव्यवहित रूप से क्रिया की निष्पत्ति करनेवाला साधन प्रष्टोपकारक कारण कहलाता है। इसीका नाम साधकतम या 'करण' है।

“यद्व्यापाराव्यवधानेन क्रियानिष्पत्तिस्तत्प्रष्टव्यं बोध्यम् । प्रष्टोपकारकं कारणं साधकं स्यात् ।

अब प्रमाण शब्द के अर्थ पर आइये। जो प्रमा या यथार्थ ज्ञान का कारण अथवा साधकतम हो, यही 'प्रमाण' कहलाता है।

मान लीजिये, आपके सामने यर्षा हो रही है। आप जानते हैं कि यर्षा हो रही है। यह जानने की क्रिया कैसे उत्पन्न होती है? देखने से। देखने के साथ ही यह ज्ञान उत्पन्न हो जाता है। इसलिये यहाँ विषय का प्रत्यक्ष दर्शन ही प्रमा का कारण अथवा प्रमाण है।

प्रमा का साधकतम कारण प्रमाण कहलाता है। बिना कारण के कार्य नहीं हो सकता। इसलिये बिना प्रमाण के प्रमा नहीं हो सकती। प्रमाण के व्यापार का फल ही 'प्रमा' या 'प्रमिति' है।

प्रमाता, प्रमेय और प्रमाण—प्रमा या ज्ञान का अस्तित्व तीन वस्तुओं की अपेक्षा रखता है। ये हैं—(१) प्रमाता (२) प्रमेय और (३) प्रमाण।

(क) प्रमाता—(Subject of Cognition)। ज्ञान का अर्थ है जानना। और जानने की क्रिया किसी चेतन व्यक्ति में ही हो सकती है। इसलिये ज्ञान का अस्तित्व ज्ञानतापेक्ष है। बिना ज्ञाता के ज्ञान नहीं हो सकता। ज्ञाता जो ज्ञान विशेष का आधार होता है, 'प्रमाता' कहलाता है।†

* कारयामावाय कार्यावाय ।

† प्रमाकृत्व प्रमासमवाकित्वम् ।

(ख) प्रमेय—(Object of Cognition) ज्ञान जय होगा तब किसी विषय का। निर्विषयक वा शून्य ज्ञान असंभव है। ज्ञान का व्यापार जिस विषय पर फलित होता है (अर्थात् जो विषय गृहीत वा उपलब्ध होता है) वह 'प्रमेय' कहलाता है। ‡ घट, पट, आदि समस्त विषय जिनका हमें ज्ञान प्राप्त होता है, प्रमेय कोटि में आते हैं।

(ग) प्रमाण (Means of Cognition)—ज्ञाता भी रहे और ज्ञेय पदार्थ भी रहे, किन्तु यदि जानने का साधन नहीं हो तो ज्ञान नहीं प्राप्त हो सकता। सामने घट रहते हुए भी दृष्टिहीन व्यक्ति को उसका अनुभव नहीं हो सकता। इसलिये ज्ञाता को ज्ञान-प्राप्ति का साधन होना आवश्यक है। यही साधन प्रमाण कहलाता है।

मान लीजिये, आपके सामने एक घोड़ा है। आप देख रहे हैं कि यह घोड़ा है। यहाँ आप प्रमाता हैं, घोड़ा प्रमेय है, देखना प्रमाण है, और 'यह घोड़ा है' ऐसा जो फलस्वरूप ज्ञान उत्पन्न होता है वह 'प्रमा' है।

यदि केवल घोड़ा (प्रमेय) ही रहता पर उसे देखनेवाला (प्रमाता) कोई नहीं रहता, तो उपर्युक्त ज्ञान किसको होता? इसलिये ज्ञान के हेतु प्रमाता का होना आवश्यक है। इसी तरह यदि केवल प्रमाता ही मौजूद रहता, किन्तु उसके सामने कोई विषय नहीं रहता तो फिर ज्ञान किसका होता? इसलिये प्रमेय का होना भी आवश्यक है। इसी तरह, प्रमाता और प्रमेय के रहते हुए भी यदि दृष्टिशक्ति का अभाव रहता, तो फिर प्रमेय का ज्ञान कैसे होता? इसलिये प्रमाण का होना भी आवश्यक है। इस तरह प्रमाता, प्रमेय और प्रमाण ये तीनों प्रमा के हेतु अनिवार्य हैं।

प्रमाण का लक्षण—जिस साधन के द्वारा प्रमाता को प्रमेय का ज्ञान होता है, वह 'प्रमाण' कहलाता है।

प्रमाता येनार्थं प्रमिणोति तत् (प्रमाणम्)

वात्स्यायन (२।१।१)

ज्ञाता और विषय-ज्ञान के बीच में सम्वन्ध-स्थापित करनेवाला साधन प्रमाण ही है। उद्दयनाचार्य कहते हैं—

मिति सम्यक् परिच्छिचित्तद्वत्ता च प्रमातृता।

तदयोगव्यवच्छेद प्रामाण्यं गौतमे मते।

—न्यायकुसुमान्वलि

दूसरे शब्दों में यों कहिये कि विषयज्ञान का हेतु 'प्रमाण' कहलाता है। उद्योतकर यही परिभाषा देते हैं—

‡ बोधो ह्यन्वयः प्रमिणोति तत्प्रमेयम्।

अर्थोपलब्धिहेतु प्रमाणम् ।

—न्यायवार्तिक

अर्थोपलब्धि कभी-कभी प्रमात्मक या संशयात्मक भी हो सकती है। इसलिये जयन्त भट्ट ने उपर्युक्त परिभाषा में अर्थोपलब्धि के पहले (१) अव्यभिचारिणी और (२) असन्दिग्धा, ये दो विशेषण जोड़ दिये हैं ।*

प्रमाण की परिभाषा भिन्न भिन्न आचार्यों ने भिन्न भिन्न रूप से की है । † किन्तु प्रमाण का प्रमाजनकत्व प्रायः सभी स्वीकार करते हैं ।

प्रमाण का महत्त्व—प्रमाण ही ज्ञान का मापक तुलादण्ड है। कोई ज्ञान सत्य है या असत्य इसकी जांच करने की कसौटी प्रमाण ही है। कहा भी है,

मानाधीना मेयसिद्धि

जिस प्रकार तराजू के पलड़े पर रखने से किसी वस्तु का परिमाण निर्धारित होता है, उसी प्रकार प्रमाण के मानदण्ड द्वारा किसी ज्ञान का मूल्य आँका जाता है।

प्रमीयते परिच्छिद्यते अनेन इति प्रमाणम् ।

बिना प्रमाण के कोई भी पदार्थ माननीय नहीं समझा जा सकता। इसलिये धृष्टिकार (विश्वनाथ) कहते हैं,

“प्रमाणस्य सकलपदार्थव्यवस्थापकत्वम्”

न्यायशास्त्र में प्रमाण का महत्त्व सर्वापरि है। यहाँ तक कि न्याय का नाम ही ‘प्रमाणशास्त्र’ पड़ गया है। नेयायिकगण प्रमाण को ईश्वर के समकक्ष ही समझते हैं। कहीं-कहीं तो विष्णु के अर्थ में भी प्रमाण शब्द का प्रयोग देखने में आता है। उदयनाचार्य प्रमाण की उपमा साक्षात् शिव से देते हैं । ‡

* “अव्यभिचारिणीम् असन्दिग्धाम् अर्थोपलब्धिम् ।” —न्यायमन्वरी ।

† अविर्तनादि विज्ञान प्रमाणमिति सौमना ।

‡ अनुपूर्ति प्रमाणं सा स्मृतेरन्येति केचन ।

अष्टातन्त्ररत्नापनिर्वाणकमणपरे ।

प्रमेयव्याप्तमपरे प्रमाणमिति मन्वते ।

प्रमाणवत्तत्त्वमपि प्रमाण केचिद्विधेः । —वार्तिकप्रकाश ।

इसाख्यारिणि नित्ययोगिनि परदारानपेक्षस्थितौ

भूतापानुभवे निविष्टनिश्चितप्रस्ताविनस्तुक्म

सेतावृष्टि निमित्तवृष्टि विगमप्रपञ्च राक्षसव

राक्षसेभक्तद्विभि विमपरैस्तनौ प्रमाणं शिव । —न्यायतुल्यपान्थवि

प्रमाण की संख्या—प्रमाण कितने हैं ? इस प्रश्न पर भिन्न भिन्न दर्शनकारों के के भिन्न भिन्न मत हैं । प्रमाणों की संख्या एक से लेकर आठ तक मानी गई है ।

लोकायत मत के प्रवर्तक चार्वाक केवल एक ही प्रमाण मानते हैं । यह है प्रत्यक्ष । बौद्ध और वैशेषिक दो प्रमाण मानते हैं, प्रत्यक्ष और अनुमान । सांख्य में इन दोनों के अलावे शब्द प्रमाण भी माना गया है । नैयायिकगण एक चौथा प्रमाण उपमान भी इनमें सम्मिलित कर देते हैं । प्रमाकर मीमांसक एक पाँचवाँ प्रमाण अर्थापत्ति जोड़ देते हैं । भट्ट मीमांसक और वेदान्ती इन पाँचों के अतिरिक्त एक छठा प्रमाण भी मानते हैं । यह है अभाव या अनुपलब्धि । पौराणिकगण इन सब प्रमाणों के साथ साथ समय और ऐतिहासिक नामक दो और प्रमाण मानते हैं ।*

नीचे के कोष्ठक से यह बात सुस्पष्ट हो जायगी ।

दर्शन	प्रमाण
चार्वाक	१ प्रत्यक्ष
वैशेषिक	१ प्रत्यक्ष, २ अनुमान
सांख्य	१ प्रत्यक्ष, २ अनुमान, ३ शब्द
न्याय	१ प्रत्यक्ष, २ अनुमान, ३ शब्द, ४ उपमान
प्रमाकर मीमांसा	१ प्रत्यक्ष, २ अनुमान ३ शब्द ४ उपमान ५ अर्थापत्ति
भट्ट मीमांसा वेदान्त	१ प्रत्यक्ष, २ अनुमान ३ शब्द ४ उपमान ५ अर्थापत्ति ६ अनुपलब्धि

* प्रमाणों की संख्या के विषय में जो मतभेद है, वह वेदान्तपरिचय में इस प्रकार दिखाया गया है—

प्रत्यक्षमेक चार्वाक कणादसुगती पुन ।

अनुमानन्व तच्चापि सांख्य शम्भुश्च ते वने ।

न्यायैकदेशिनोऽप्येवमुपमानन्व केवलम् ।

अर्थापत्त्या सहैतानि चत्वार्याहुः प्रमाकरा ।

अभाववृत्तान्तेतानि भट्टवेदान्तिनस्तथा ।

संभवैतिहायकानि धृति पौराणिका षण् ।

न्याय के चतुर्विध प्रमाण—प्रहर्षि गौतम चार प्रमाण मानते हैं—

१ प्रत्यक्ष २ अनुमान ३ उपमान और ४ शब्द

‘प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि’

—न्या० सू० १।१।२

मान लीजिये, किसी वन में बाघ है। अब यह ज्ञान आपको चार प्रकार से हो सकता है।

(१) अपनी आँख से बाघ को देखकर। यह प्रत्यक्ष प्रमाण होगा।

(२) मान लीजिये, आप बाघ को देखते नहीं हैं। किन्तु उसके गुराँगे की आवाज आपको सुनाई पड़ती है। इससे आपको निश्चय हो जाता है कि वन में बाघ है। यह अनुमान प्रमाण है।

(३) मान लीजिये, आपने बाघ को पहले कभी देखा नहीं है किन्तु इतना सुन रखा है कि वह चीते के समान होता है। अब वन में जाने पर आपको एक जन्तु विशेष दिखलाई पड़ता है जो आकार प्रकार में चीते के सदृश है। यस, आपको बाघ का ज्ञान हो जाता है। यह उपमान प्रमाण है।

(४) यदि कोई जानकार और विश्वस्त आदमी जिसने अपनी आँखों से वन में बाघ को देखा हो आकर ऐसा कहे तो (बिना देखे या अनुमान किये भी) वन में बाघ होने का ज्ञान प्राप्त हो जायगा। यह शब्द प्रमाण है।

अब इनमें प्रत्येक प्रमाण का सविस्तर परिचय आगे दिया जाता है।

प्रत्यक्ष

[शब्द का अर्थ—इन्द्रिय-मार्ग—गति (माध्यमरिता)—इन्द्रियसंयोग—शब्द की उत्पत्ति—प्रत्यक्ष के भेद—निर्दिष्ट और सहित प्रत्यक्ष—अनौचित्य प्रत्यक्ष—सामान्यतत्त्व, अनित्यत्व और योग्य प्रत्यक्ष—प्रत्यक्ष]

प्रत्यक्ष का अर्थ—प्रत्यक्ष की व्युत्पत्ति है, 'प्रति+अक्ष' अर्थात् जो आँख के सामने हो। अथवा,

“अक्षमक्ष प्रतीत्योत्पद्यते इति प्रत्यक्षम्”

आँख कान आदि इन्द्रियों के द्वारा जो ज्ञान उत्पन्न हो वह प्रत्यक्ष ज्ञान है। अतएव प्रत्यक्ष सत्यने पहला प्रमाण माना जाता है। जो आँख के सामने मौजूद है, उसके लिये और प्रमाण देने की क्या आवश्यकता है? इसीलिये लोकोक्ति है—

“प्रत्यक्षे कि प्रमाणम् ?”

और और प्रमाणों के द्वारा हम किसी वस्तु का ज्ञान तो प्राप्त कर सकते हैं, किन्तु उसका साक्षात्कार नहीं कर सकते। अब गङ्गेश उपाध्याय कहते हैं।

“प्रत्यक्षस्य साक्षात्कारित्वं लक्षणम् ।”

यह लक्षण प्रत्यक्ष के लिये और किसी प्रमाण में नहीं पाया जाता। मान लीजिये, किसी विश्वस्त व्यक्ति ने आप से कहा—“पहाड़ पर अग्नि है”। इससे आप जान गये कि वहाँ अग्नि है। यह शब्द प्रमाण हुआ। लेकिन आप चाहते हैं कि अग्नि होने का कोई लक्षण भी देखने में आवे तो अच्छा होता। उसके बाद आपने देखा कि पर्वत पर धुआँ उठ रहा है। अब आपका निश्चय और भी पक्का हो गया कि वहाँ आग है तभी तो धुआँ उठ रहा है। यह अनुमान प्रमाण हुआ। किन्तु तो भी असली वस्तु (अग्नि) से अभी तक आपका साक्षात् सम्बन्ध नहीं हुआ है। वह आपसे परोक्ष ही है। अतएव उसके विषय में लाख विश्वास होने पर भी आपके मन में दिव्यता (देखने की अभिलाषा) बनी ही हुई है। किन्तु एक दफे जब आप अपनी आँखों पर्वत पर अग्नि को देख लेते हैं तब फिर किसी बात की अपेक्षा नहीं

रहती। शंका या तर्क वितर्क का कोई स्थल ही नहीं रह जाता। जिस प्रकार सूर्य के प्रकाश में किसी रोशनी की ज़रूरत नहीं होती, उसी प्रकार प्रत्यक्ष दर्शन में किसी श्रौर वस्तु की जिज्ञासा नहीं रहती। जैसा वात्स्यायन कहते हैं—

“जिज्ञासितमर्थमाप्तोपदेशात् प्रतिपद्यमानो लिङ्गदर्शनेनापि बुभुक्षते । लिङ्गदर्शनानुमितं च प्रत्यक्षतो दिदृक्षते । उपलब्धेऽर्थं जिज्ञासा निवर्तते ।”

—न्यायसूत्रभाष्य

अतएव प्रत्यक्ष निर्विवाद और निरपेक्ष होता है। यह किसी दूसरे प्रमाण की अपेक्षा नहीं करता। और-और प्रमाण भले ही उसकी अपेक्षा रखें। दूसरे शब्दों में यों कहिये कि सभी ज्ञान का मूल है प्रत्यक्ष। इसलिये प्रत्यक्ष का मूल दूसरा कोई ज्ञान नहीं कहा जा सकता। अतएव प्रत्यक्ष का लक्षण यों भी किया गया है—

“ज्ञानाकारणकं ज्ञानं प्रत्यक्षम् ।”

प्रत्यक्ष ज्ञान स्वयं मूलस्वरूप है। उसका कारण दूसरा ज्ञान नहीं हो सकता। अतएव जिस ज्ञान का कारण ज्ञानान्तर नहीं हो, वही प्रत्यक्ष है।

साधारणतः प्रत्यक्ष की परिभाषा यों की जाती है—

“इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानं प्रत्यक्षम् ।”

अर्थात् जो ज्ञान इन्द्रिय (Sense-organ) और पदार्थ (object) के सन्निकर्ष (संयोग, Contact) से उत्पन्न हो, वह ‘प्रत्यक्ष’ कहलाता है।

अब इस सूत्र का एक एक अर्थ लेकर अर्थ समझिये।

(१) इन्द्रिय—

इन्द्रियाँ दो प्रकार की होती हैं—(१) कर्मेन्द्रिय और (२) ज्ञानेन्द्रिय। शरीर के जो अवयव क्रिया करने में साधक होने हैं उन्हें कर्मेन्द्रिय कहते हैं। और जो ज्ञानप्राप्ति में साधक होते हैं उन्हें ‘ज्ञानेन्द्रिय’ कहते हैं। हाथ-पैर आदि पाँच कर्मेन्द्रियाँ हैं और आँख कान आदि पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ हैं। यहाँ इन्द्रिय से ज्ञानेन्द्रिय का अर्थ समझना चाहिये। पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ ये हैं—

(१) चक्षुः (आँख) (२) रसना (जीभ), (३) घ्राण (नाक) (४) त्वक् (त्वचा) और (५) श्रोत्र (कान)। इनसे क्रमशः (१) रूप (२) रस (३) गन्ध (४) स्पर्श और (५) शब्द का ज्ञान होता है। इनके आधारभूत द्रव्य हैं पंच महाभूत (१ पृथ्वी २ जल ३ तेजस् ४ वायु ५ आकाश)।

नोट—त्रिंश आँख ज्ञान को हम देखते हैं यह वास्तविक इन्द्रिय नहीं है। यह केवल इन्द्रिय का अधिष्ठाव मात्र है। देखने की ओ इन्द्रिय है वह आँख की पुतलियों में रहती है। हम पुतली को तो देख सकते हैं किन्तु पदार्थ इन्द्रिय को हम नहीं देख सकते। इसी तरह श्रोत्रेन्द्रिय का अधिष्ठान है कर्णकूटार।

किन्तु हम केवल कान के छेद को देख सकते हैं, सुनने की इन्द्रिय को नहीं। पंचेन्द्रियाँ कभी प्रत्यक्ष नहीं देखी जा सकती। उनका ज्ञान केवल अनुमान के द्वारा होता है। जड़ियों को देखकर ही हम उनका (इन्द्रियों का) रूप निर्धारित करते हैं।

निम्नाङ्कित कोष्ठक से ये बातें स्पष्ट हो जायँगी—

इन्द्रिय	इन्द्रिय का अधिष्ठान	इन्द्रिय का कारण (भूत)	इन्द्रिय का विषय	विषय का आधार (वृत्ति)	ऐन्द्रिक ज्ञान का नाम
१ घ्राण	नासिका (नाक)	पृथ्वी (Earth)	गंध (Smell)	पृथ्वी	घ्राणज प्रत्यक्ष Olfactory Perception
२ चक्षुष	नेत्र (आँख की पुतली)	तेजस् (अग्नि) (Light)	रूप (Sight)	१ पृथ्वी, २ अग्नि	चाक्षुष प्रत्यक्ष Visual Perception
३ रसना	जिह्वा (जीभ)	जल (Water)	रस (Taste)	१ पृथ्वी २ अग्नि ३ जल	रसन प्रत्यक्ष (Gustatory Perception)
४ त्वक्	त्वचा (शरीर का चमड़ा)	वायु (Air)	स्पर्श (Touch)	१, पृथ्वी २ अग्नि ३ जल, ४, वायु	त्वाचिक प्रत्यक्ष (Tactual Perception)
५ श्रोत्र	कर्णकुहर कान का छेद	आकाश (Ether)	शब्द (Sound)	१ पृथ्वी २ अग्नि ३ जल ४ वायु ५ आकाश	श्रावण प्रत्यक्ष (Auditory Perception)

मान लीजिये आपके सामने एक नारंगी है। आप नेत्र के द्वारा उसका स्वरूप, और आकार प्रकार देखते हैं। यह 'चाक्षुष' प्रत्यक्ष हुआ। फिर आप उसको हाथ में लेते हैं। छूने से यह चिकनी, मुलायम और ठंडी मालूम होती है। यह 'त्वाचिक' प्रत्यक्ष हुआ। तब आप उसको नाक के पास ले जाकर सूँघते हैं; उसकी मीठी महक लेते हैं। यह 'घ्राणज' प्रत्यक्ष हुआ। इसके बाद आप एक फाँक लेकर जिह्वा पर रखते हैं। उसका स्वाद मीठा लगता है। यह 'रसन' प्रत्यक्ष हुआ। खाते खाते जिह्वा और तालु के संघर्ष से जो शब्द उत्पन्न होता है वह आपको सुनाई देता है। यह 'श्रावण' प्रत्यक्ष हुआ।

(२) अर्थ—

प्रत्यक्ष ज्ञान के लिये किसी 'वस्तु' या 'पदार्थ' का होना आवश्यक है। घट है तब तो आपको उसका प्रत्यक्षीकरण होता है। यदि घट रहता ही नहीं तो आप देखते क्या? आँख का धर्म है, देखना। किन्तु सामने कोई पदार्थ रहेगा तब तो वह देखेगी। शून्य में क्या दिखलाई पड़ेगा? इसलिये अकेली इन्द्रिय कुछ नहीं कर सकती। बाह्य पदार्थ का भी

होना आवश्यक है। जब किसी पदार्थ के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध होता है तभी प्रत्यक्ष ज्ञान की उपलब्धि होती है।

नोट—न्यायिक लोग वाद्य पदार्थ की सत्ता को स्वयंसिद्ध मानते हैं। इसको 'वस्तुवाद' (Realism) कहते हैं। वेदान्त का कहना है कि जो कुछ हम देखते हैं सब भ्रमनाश्र है। संसार माया है और अधिष्ठा के कारण उसे हम सत्य मानते हैं। वाद्य पदार्थों की यथार्थ सत्ता नहीं है। केवल एक मात्र 'ब्रह्म' सत्य है और सब कुछ मिथ्या है। इस मत को भाषावाद (Phenomenalism) कहते हैं। बौद्धदर्शन भी 'विज्ञानवाद' (Subjectivism) का अवलम्बन कर कहता है कि हमें जो प्रत्यक्षादि अनुभव होते हैं वे केवल मानसिक संवेदन (Sensation) मात्र हैं। मन के बाहर कोई पदार्थ नहीं। अतएव वाद्यमात्र कोई चीज़ नहीं, कल्पना मात्र है। कुछ लोग तो इससे भी आगे बढ़कर 'शून्यवाद' (Nihilism) का समर्थन करते हुए कहते हैं कि वाद्य या आन्तरिक कोई भी वस्तु नहीं है, सब कुछ शून्य है। इन मतों के विरुद्ध आचार्य उठाते हुए न्याय-वैशेषिक दर्शन पदार्थों की सत्ता निर्विवाद मानता है। उसका कहना है कि प्रत्यक्षादि प्रमाणों से जितने पदार्थ जाने जाते हैं, सभी सत्य हैं और अपनी वृथक्-वृथक् सत्ता रखते हैं।

न्याय-वैशेषिक दर्शन सात पदार्थ मानता है —

(१) द्रव्य (२) गुण (३) कर्म (४) सामान्य (५) विशेष (६) समवाय और (७) अभिन्न ।*

प्रत्यक्ष के लिये द्रव्य का होना आवश्यक है। गुण कर्म आदि भी द्रव्य के ही आश्रित रहते हैं। अतएव उनका पृथक् प्रत्यक्ष नहीं होता, द्रव्य के साथ ही होता है। या यों कहिये कि प्रत्यक्ष ज्ञान मुख्य रूप से द्रव्य का होता है और गौण रूप से उसके गुण आदि का। आपके सामने एक गाय खड़ी है। यही आपके प्रत्यक्ष ज्ञान का मुख्य विषय है। गाय में जो शुक्लत्व (गुण) है, अथवा दीड़ना (कर्म) है, अथवा गोत्व (जाति) है, उसे आप गाय से अलग नहीं देखते।

नोट—केवल 'शब्द' मात्र ही एक ऐसा पदार्थ है जो गुण होते हुए भी स्वतंत्र रूप से प्रत्यक्ष होता है।

(३) सन्निकर्ष—

पदार्थों के साथ इन्द्रिय का जो सम्बन्ध होता है उसे सन्निकर्ष कहते हैं। यह कैसे होता है सो भी सुनिये। आपके सामने एक गुलाब का फूल है। आपकी चक्षुरिन्द्रिय वहाँ तक जाती है और उसके रूप का स्पर्श लेकर लौटती है। अर्थात् विषय तक पहुँचकर अपना कार्य करती है। इसलिये चक्षु को 'प्राप्यकारी' (जाकर काम करनेवाला) कहते हैं।

इस मत को प्राप्यकारितावाद कहते हैं।

चक्षुष्य प्रत्यक्ष के अतिरिक्त और प्रत्यक्षों में यह बात नहीं होती। शाब्दिक प्रत्यक्ष में श्रोत्रेन्द्रिय कहीं बाहर नहीं जाती। शब्द उत्पन्न होने पर वायु की तरंगों में लहराता हुआ स्वयं आपके कर्णस्थित आकाश तक पहुँच जाता है। गन्धेन्द्रिय भी बाहर नहीं जाती। सुगन्धित द्रव्य या परिमल के सूक्ष्मातिसूक्ष्म अणु ही हवा में उड़कर उसके समीप पहुँच जाते हैं। तब वह सुगन्ध लेती है।

इसी तरह रसना त्वचा आदि इन्द्रियाँ भी अपने अधिष्ठान से बाहर नहीं जातीं, अपने स्थान में रहती हैं और उन विषय से उनका सम्पर्क होता है तब वे संस्कार ग्रहण करती हैं। इसलिये कोई कोई इन इन्द्रियों को प्राप्यकारी नहीं कहते।

जयन्तभट्ट प्रभृति कुछ आचार्यों का कहना है कि चक्षु के अतिरिक्त और और इन्द्रियों में भी प्राप्यकारिता कही जानी चाहिये। क्योंकि वे भी तो विषय को पाकर ही संस्कार ग्रहण करती हैं। अन्तर इतना ही है कि वे स्वयं विषय के पास नहीं जातीं, विषय ही उनके पास आता है। इसलिये यदि प्राप्यकारी का अर्थ 'विषय को पाकर काम करने वाला' लिया जाय तो सभी इन्द्रियाँ ही प्राप्यकारी हैं।

नोट—बौद्ध दर्शन प्राप्यकारितावाद का जोरों में खयशन करता है। विद्वानाचार्य ने इसके विरुद्ध ये युक्तियाँ दी हैं—

(१) चक्षुरिन्द्रिय तो शरीर का अंग है। फिर आँख की पुतली शरीर के बाहर जाकर कैसे कार्य करेगी ?

(२) यदि चक्षुरिन्द्रिय बाहर जाती तो निश्चित्य वस्तु तुरन्त और दूर की वस्तु देर से प्रत्यक्ष होती किन्तु यह बात तो नहीं है। हम जैसे ही आँख खोलते हैं कि समीपवर्ती वृक्ष और दूरवर्ती चन्द्रमा दोनों साथ ही दिखाई पड़ते हैं। इससे सिद्ध होता है कि नेत्रेन्द्रिय कहीं बाहर नहीं जाती।

(३) यदि चक्षु में प्राप्यकारिता होती तो पर्वत जैसे विशाल पदार्थ का प्रतिबिम्ब हमारी छोटी आँख में कैसे समाता ?

(४) अवलोकन या सीसा के उस पार की वस्तु भी देखने में आती हैं। किन्तु चक्षुरिन्द्रिय उन तक पहुँच नहीं सकती (बीच में व्यवधान होने के कारण)। अतएव चक्षु प्राप्यकारी नहीं है।

उदयनाचार्य विरणावली में इन सभी तर्कों का उत्तर क्रमशः इस प्रकार देते हैं—

(१) चक्षुरिन्द्रिय का अर्थ नेत्र की पुतली नहीं है। इन्द्रिय है तेजस्। तेजस् नेत्र से निष्काकृत जाता है और प्रकाशवत् जिस पदार्थ पर पड़ता उसका संस्कार ग्रहण करता है।

(२) तेजस् की गति इतनी तीव्र है कि चन्द्रमा तक पहुँचते-चुँचते तब तक देर नहीं होती इसीसे हम वृक्ष और चन्द्रमा के दर्शन में समय का अंतर नहीं

(१) तजस् सम्पूर्ण दृष्टिचेत्र में व्यापक होता है। इसलिये छोटी बर्फी जो घरतुरें उसके पय में आती हैं उनका रूपसंस्कार वह ग्रहण करता है।

(४) अवरण और सीसा पारदर्शक होने के कारण वेजस् की गतिका अवरोध नहीं करते। इससे पट्ट धी प्राप्यकारिता में बाधा नहीं पड़ती।

इन्द्रियार्थ संयोग—पदार्थ का इन्द्रिय के साथ जो सम्बन्ध होता है, उसे 'इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष' कहते हैं। यह छ प्रकार का माना गया है—(१) संयोग, (२) संयुक्त समवाय (३) संयुक्त समवेतसमवाय (४) समवाय (५) समवेत समवाय, और (६) निरोपण भाव इनमें प्रत्येक का अर्थ यहाँ समझाया जाता है।

(१) संयोग—

दो पदार्थों का विच्छेद्य सम्बन्ध (अर्थात् वह सम्बन्ध जो टूट सकता है) 'संयोग' कहलाता है। जब इन्द्रिय के साथ किसी द्रव्य (जैसे घट) का संयोग होता है, तब वह संयोग सन्निकर्ष कहलाता है। आप आँख से गुलाब के फूल को देखते हैं। यहाँ आँख से गुलाब के फूल का जो सम्बन्ध है, वह संयोग का उदाहरण होगा, क्योंकि वह सम्बन्ध स्थायी नहीं है।

(२) संयुक्त समवाय—

दो पदार्थों के अविच्छेद्य सम्बन्ध को (अर्थात् उस सम्बन्ध को जो टूट नहीं सकता) समवाय कहते हैं। जैसे गुलाब का जो गुलाबी रंग है वह गुलाब से अलग नहीं किया जा सकता। दोनों में समवाय का सम्बन्ध है। जब हम गुलाब देखते हैं तब उसका समवेत (समवाययुक्त) गुलाबी रंग भी देखते हैं। यहाँ हमारी इन्द्रिय से संयोग है गुलाब का, और गुलाब में समवाय है गुलाबी रंग का। इस तरह इन्द्रिय से संयुक्त गुलाब का समवेत (गुलाबी रंग) भी प्रत्यक्ष होता है। यहाँ नेत्रेन्द्रिय के साथ गुलाबी रंग का 'संयुक्त समवाय' सम्बन्ध है।

(३) संयुक्त समवेत समवाय

गुलाबी रंग में उसकी सामान्य जाति भी समवेत रूप से वर्तमान है। अतएव गुलाबी रंग के साथ-साथ आप उसकी जाति (सामान्य) को भी देखते हैं। यहाँ गुलाब आपकी इन्द्रिय से संयुक्त है। गुलाब का रंग उस संयुक्त पदार्थ (गुलाब) में समवेत है। (अर्थात् संयुक्त समवेत है।) गुलाबी रंग का सामान्य (गुलाबीपना) इस संयुक्त समवेत (गुलाबी रंग) में भी समवेत है। अर्थात् संयुक्त समवेत समवेत है। इसलिये गुलाब के साथ जो गुलाबीपने की जाति प्रत्यक्ष होती है, उसका इन्द्रिय के साथ संयुक्तसमवेत समवाय सम्बन्ध जानना चाहिये।

(४) समवाय —

शब्द आकाश का गुण है। इसलिये आकाश के साथ शब्द का समवाय सम्बन्ध है। और आकाश एक ही है। ध्वण्येन्द्रिय भी कर्णकुहरस्थित आकाश ही है। अतएव उसमें भी शब्द समवेत रूप से वर्तमान है। इसलिये शब्द का ध्वण्येन्द्रिय के साथ संयोग सम्बन्ध नहीं माना जा सकता, क्योंकि दोनों में समवाय सम्बन्ध है। इसीलिये जब आपको कोई शब्द सुनाई पड़ता है तब शब्द का इन्द्रिय के साथ संयोग नहीं कहा जा सकता। इस सम्बन्ध को समवाय ही मानना पड़ेगा। अतएव भाषण प्रत्यक्ष में इन्द्रिय का पदार्थ (शब्द) के साथ जो सम्बन्ध होता है उसे समवाय जानना चाहिये।

(५) समवेत समवाय—

शब्द में उसकी जाति (गुणत्व) समवेत रहती है। जब आप कोई शब्द सुनते हैं तब यह जाति भी प्रत्यक्ष होती है। अर्थात् समवेत पदार्थ (शब्द) में जिसका समवाय है उसने साथ ही आपकी इन्द्रिय का सन्निकर्ष होता है। इस सम्बन्ध को 'समवेत समवाय' कहते हैं।

(६) विशेष्य विशेषण भाव—

जब आप किसी घट्टु का अभाव देखने हैं तो घट्टु अभाव को नहीं देखते, किन्तु उस अभाव से युक्त आधार को देखते हैं। जैसे आप देखने हैं कि जमीन पर घड़ा नहीं है। 'घटाभाववद्भूतलम्'।

अर्थात् भूतल घट्टु के अभाव से युक्त है। यहाँ भूतल विशेष्य है और घटाभाव उसका विशेषण। आप विशेष्य (भूतल) के साथ साथ उसका विशेषण (घटाभाव) भी देखते हैं। अत एव प्रत्यक्ष में इन्द्रिय का पदार्थ (अभाव) के साथ जो सम्बन्ध होता है वह 'विशेषणता' कहलाता है।

नोट—अभावविषयक प्रत्यक्ष को लेकर न्याय और अन्यान्य दर्शनों में एक ही कलक है। बहुतों का मत है कि ज्ञान प्रत्यक्ष के द्वारा नहीं, किन्तु अनुमान के द्वारा होता है। वेदान्त अभाव ज्ञान के लिये एक स्वतन्त्र ही प्रमाण (अनुसन्धि) का आग्रह होता है। न्याय इन सबके विरुद्ध अभाव ज्ञान को प्रत्यक्षमूलक यत्नलाता है।

प्रत्यक्ष की उत्पत्ति—उपर्युक्त पक्षों से सिद्ध हुआ कि प्रत्यक्ष ज्ञान के लिये इन्द्रिय और पदार्थ का सम्बन्ध होना आवश्यक है। किन्तु केवल इतना ही पर्याप्त नहीं है। कभी कभी इन्द्रिय और पदार्थ का सन्निकर्ष होने पर भी प्रत्यक्ष ज्ञान की उपलब्धि नहीं होती।

मान लीजिये, आप अपने कमरे में बैठे पढ़ रहे हैं। आप पढ़ने में इतने मशगूल हैं कि और किसी बात की ओर आपका ध्यान नहीं है। कोई आता है और आप की आँख के सामने से चला जाता है। लेकिन आपको इसकी कुछ भी खबर नहीं होती। आपकी आँख ने

उसे देखा होगा जरूर, लेकिन आपका मन वहाँ नहीं था। इसलिये आप कुछ नहीं जानते। इससे सिद्ध होता है कि प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिय के साथ मन भी अपना कार्य करता है। यदि मन का सद्व्योग नहीं हो तो इन्द्रिय और विषय का सम्बन्ध होने हुए भी आपको प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होने का।

मन, इन्द्रिय और आत्मा के बीच में रहकर संदेशवाहक का काम करता है। इन्द्रिय विषय ज्ञान लेकर आती है, मन उसको ग्रहण कर आत्मा तक पहुँचा देता है। इन्द्रिय स्वयं अपना संदेश आत्मा तक नहीं पहुँचा सकती। मन का माध्यम होगा जरूरी है। आख कान मानों प्रहरी हैं जो किने के बाहर की बातें लाकर फाटक के भीतर पहुँचा देते हैं। मन रूपी मन्त्री इन घरों को लेकर राजा (आत्मा) तक पहुँचा देता है। यदि मन्त्री दूसरी जगह है तो प्रहरी की बात राजा तक नहीं पहुँच सकती।

जिस तरह इन्द्रिय विषय से सन्निकट होकर मन को प्रत्यक्ष ज्ञान कराती है, उसी तरह मन भी इन्द्रिय से सन्निकट होकर आत्मा को प्रत्यक्ष ज्ञान कराता है। अतएव धात्स्यायन मुनि के अनुसार प्रत्यक्ष ज्ञान की तीन खाड़ियाँ होती हैं—

“आत्मा मनसा संयुज्यते । मन इन्द्रियेण । इन्द्रियमर्थेन ।

(या० सू० भा०)

अर्थात् (१) विषय के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध होता है।

(२) इन्द्रिय के साथ मन का सम्बन्ध होता है।

(३) मन के साथ आत्मा का सम्बन्ध होता है।

तब जाकर प्रत्यक्ष ज्ञान की उपलब्धि होती है।

नोट—इन्द्रियों का जो व्यवसाय है (विषय का साक्षात्कार), मन का भी वही व्यवसाय है। अतएव मन को आन्तरिक (भीतरी) इन्द्रिय कहा जाता है। किन्तु तथापि मन और इन्द्रिय में निम्नलिखित भेद हैं—

(१) इन्द्रियों पंचभूतों से बनी हैं। मन अभौतिक (Immaterial) है।

(२) इन्द्रियों का विषय नियत है। (जैसे, नेत्र का विषय है रूप, कान का शब्द इत्यादि) किन्तु मन सर्वविषयक होता है।

(३) इन्द्रियों अनेक हैं। मन एक ही है। मन की एकता का यह प्रमाण दिया गया है कि एक ही पथ से हम एक ही अधिक प्रत्यक्ष ज्ञान का अनुभव नहीं कर सकते। आघातक ऐसा जान पड़ता है कि एक ही समय में हम देख और सुन दोनों सकते हैं। किन्तु यथार्थतः ऐसा बात नहीं। जिस क्षण में हम देखते हैं उस क्षण में सुनते नहीं, जिस क्षण में सुनते हैं उस क्षण में देखते नहीं। किन्तु दोनों में समय का

इतना सूझन अन्तर रहता है कि पौर्याप्य (Succession) के बदले योगपद्य (Simultaneity) जान पड़ता है। जैसे सुई से बिजली में घेद करने पर जान पड़ता है कि एक साथ ही सभी घटों में घेद हो गया। निम्न बात ऐसी नहीं। एक घट के बाद ही दूसरे में घेद होता है।

प्रत्यक्ष के भेद—प्रत्यक्ष की दो कोटियाँ मानी गई हैं—

(१) निर्विकल्प (Indeterminate Perception)

(२) सविकल्प (Determinate Perception)

अब इनका अर्थ समझिये।

(१) सविकल्प—मान लीजिये, आप एक आम का पेड़ देख रहे हैं। यहाँ जो पदार्थ प्रत्यक्ष है, उसकी सत्ता (आम) आप जानते हैं। उसका सामान्य है वृक्षत्व (जाति = Genus)। विशेष है आम्रत्व (विशेष = Species)। पेड़ के साथ साथ आप यह सब कुछ देख रहे हैं। आपकी इन्द्रिय का विषय (आम वृक्ष) नाम, जाति और विशेषता से युक्त होकर प्रत्यक्ष होता है। अर्थात् आप फेसता वस्तु का 'आकार' ही नहीं देखते, उसका 'प्रकार' (विशेषण) भी देखते हैं। ऐसे प्रत्यक्ष को सविकल्प कहते हैं।

“सप्रकारक ज्ञान सविकल्पम्”

—तत्त्वसमग्र

अर्थात् जिस प्रत्यक्ष में प्रकारता (विशेषण विशेषभाव) का ज्ञान हो उसे सविकल्प (विशिष्ट ज्ञान) समझना चाहिये।

(२) निर्विकल्प—इसके विपरीत जहाँ केवल वस्तु मात्र की ही उपलब्धि हो, उसकी प्रकारता (विशेषण) का ज्ञान नहीं हो, उसे 'निर्विकल्प' कहते हैं।

“निप्रकारक ज्ञान निर्विकल्पम्”

—तत्त्वसमग्र

जैसे, अधोक्ष शिशु जब पीपल का पेड़ देखता है, तब यह नहीं जानता कि यह वस्तु अमृक अमृक नाम गुण-सामान्य विशेष आदि से युक्त है। वह केवल स्वरूपमान देखता है। यह नहीं पहचानता कि यह फल है। वह सिर्फ देखता ही है, समझता नहीं। ऐसे विशेषण ज्ञान शून्य-प्रत्यक्ष को निर्विकल्प कहते हैं।

नोट—पाश्चात्य मनोविज्ञान भी इन प्रकार का भेद मानता है। केवल संवेदन मात्र Sensation कहलाता है। जब वह विशिष्टज्ञान (Meaning) से संयुक्त होता है, तब Perception कहलाता है।

निर्विकल्प प्रत्यक्ष ही ज्ञान की प्राथमिक अवस्था है। क्योंकि विशिष्ट ज्ञान आरंभ हो से तो नहीं हो सकता। आप देखते हैं कि 'एक ब्राह्मण' हाथ में लाठी लिये आ रहा है।' यह...

विशिष्ट ज्ञान हुआ। किन्तु यदि आपको 'एक' 'ब्राह्मण' 'हाथ' 'लाठी' 'लेता' और 'आना', इन सब का पृथक् पृथक् ज्ञान नहीं रहता, तब यह विशिष्ट ज्ञान कैसे हो सकता था? यदि ये सब उपादान पहले से आप के मन में नहीं मौजूद रहते तो आप इन सब को एक साथ मिलाते कैसे? अतः अनुमान से सिद्ध होता है कि प्रत्येक पदार्थ का विशिष्ट ज्ञान होने से पहले उसका अविशिष्ट ज्ञान होना जरूरी है। यही अविशिष्ट या निर्विकल्पक ज्ञान सविकल्पक ज्ञान का मूल है।

जब कोई पहले पहल घट को देखता है, तब उसकी जाति (घटत्व) से परिचित न रहता। अर्थात् यह वह नहीं जानता कि "म घड़ा देख रहा हूँ।" उसी अवस्था का नाम है निर्विकल्प।

“प्रथमतो घटघटत्वयो रैशिष्ट्यानवगाहि ज्ञान जायते । तदेव निर्विकल्पम् ।”

—शिवान्तमुक्तवती

इस अवस्था में यथार्थ प्रत्यक्षज्ञान (Cognition) नहीं होता। क्योंकि यथार्थ ज्ञान में विषय विषयता सम्बन्ध (Subject Object Relation) रहता है। सो यहाँ नहीं है। किन्तु तथापि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की उपेक्षा नहीं की जा सकती। क्योंकि बीज अस्फुट होते हुए भी स्फुटित अक्षुर का मूल स्वरूप होना है। इसी तरह निर्विकल्पक अस्फुट ज्ञान होने हुए भी स्फुटित ज्ञान का मूल है।

निर्विकल्प के विषय में बहुत ही मतभेद है। शाब्दिकगण (वेयाकरण) निर्विकल्प ज्ञान की सत्ता ही नहीं मानते। उनका कहना है कि बिना सज्ञा (नाम) के कोई ज्ञान ही नहीं हो सकता। अतएव शाब्दिकवर्णनरहित निर्विकल्पक ज्ञान की कोटि में नहीं आ सकता। इसके विपरीत वेदान्ती निर्विकल्प को ही ज्ञान कहने हैं। उनके अनुसार नामरूप युक्त ज्ञान भ्रममात्र है। अनिर्वचनीय ज्ञान ही यथार्थ ज्ञान है। बौद्धदर्शन भी इसी बात का समर्थन करता है। किन्तु न्याय वैशेषिक मध्यम मार्ग का अनुसरण करता है और दोनों को सत्य मानता है। गौतम ने प्रत्यक्ष की परिभाषा में ये दो विशेषण भी दिये हैं—

(१) अव्यपदेश्यम् और (२) व्यवसायात्मकम् ।

“इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ।”

न्या. सू. १।१।४

अव्यपदेश्य का अर्थ है अनिर्वचनीय अर्थात् सज्ञाज्ञान से रहित। व्यवसायात्मक का

अर्थ यह रहा है।” ऐसा प्रत्यक्षज्ञान व्यवसाय कहलाता है। यदि इन प्रत्यक्षज्ञान का भी मानस प्रत्यक्ष हो तो “मि देख रहा हूँ कि यह घड़ा है” तो यह अनुव्यवसाय कहलाता है।

अर्थ है असन्दिग्ध अर्थात् निश्चित । अतएव नयीन नैयायिक इससे यह अर्थ निकालते हैं कि गौतम ने निर्विकल्प और सविकल्प दोनों तरह के ज्ञान माने हैं ।

गौतमीय सूत्र में 'निर्विकल्प' और 'सविकल्प' शब्द नहीं आये हैं । पात्स्यायन भाष्य में भी इनका नाम नहीं है । वाचस्पति मिश्र की न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका में इनका उल्लेख पहले-पहल पाया जाता है । तब से न्याय-वैशेषिक की विचार-धारा में इनका भेद प्रसिद्ध हो गया है । गङ्गेश उपाध्याय, केशव मिश्र, भास्वरि प्रभृति सभी विद्वानों ने अपने अपने ग्रन्थ में इस भेद का निरूपण किया है । सात्त्व्य और मद्धमीमासा ने भी इस भेद को माना है ।

न्याय की प्रमुख विचारधारा यही है कि निर्विकल्पक ज्ञान स्वयं प्रसफुट प्रत्यक्ष न होते हुए भी प्रत्यक्षज्ञान का मूलरूप है । जयन्त मट्ट कहते हैं कि निर्विकल्प और सविकल्प, दोनों में वस्तु की आत्मा (Reality) एक ही रहती है । केवल भेद इतना है कि निर्विकल्प में यह अनाख्यात (अव्यक्त) रहती है, और सविकल्प में आख्यात (भाषा के द्वारा प्रकट) हो जाती है ।

“तस्मात् ए एव वस्त्वात्मा सविकल्पस्य गोचर ।

स एव निर्विकल्पस्य शब्दोल्लेखाविवर्जित ।”

—न्याय मन्थरी

लौकिक और अलौकिक प्रत्यक्ष—नयीन नैयायिकों ने प्रत्यक्ष के दो और भेद किये हैं—

(१) लौकिक प्रत्यक्ष (Normal Perception)

(२) अलौकिक प्रत्यक्ष (Supernormal Perception)

अभी तक जिसका वर्णन हो चुका है, वह लौकिक प्रत्यक्ष है । इसमें पदार्थ के साथ इन्द्रिय की साधारण रूप से प्रत्यासत्ति (सन्निकर्ष) होती है, किन्तु अलौकिक प्रत्यक्ष में पदार्थ के साथ इन्द्रिय की असाधारण या अलौकिक रूप से प्रत्यासत्ति होती है ।

गङ्गेश उपाध्याय ने तीन प्रकार का अलौकिक प्रत्यक्ष बतलाया है ।

(१) सामान्य लक्षण

(२) ज्ञान लक्षण

(३) योगज

सामान्य लक्षण—जहाँ एक वस्तु को देखने से उसकी सजातीय वस्तुओं का भी ज्ञान हो जाय, वहाँ सामान्य लक्षण प्रत्यासत्ति समझनी चाहिये । जैसे, आप चूल्हे की आग

को धुंकर उष्णता का अनुभव करते हैं। इससे आपको ज्ञान हो जाता है कि "आग उष्ण होती है।" यहाँ आपने प्रत्यक्ष तो किया थेचल चूल्हे की आग को, किन्तु जान लिया सभी आगों के विषय में। भूल, भविष्यत् और वर्तमान, सभी आगों को प्रत्यक्ष करना असंभव है, तो भी आप कह देते हैं—'सभी आग उष्ण होती है।'

किस चल पर, किस आधार पर, आप ऐसा कहते हैं? सामान्य ज्ञान के चल पर। और यह सामान्य ज्ञान कैसे होता है? भौतिक खनिकर्य से। साधारण इन्द्रिय संयोग से आपको चूल्हे की आग का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। किन्तु इस अग्नि में जो 'अग्नित्व' (सामान्य धर्म) है, वह सभी अग्नियों में मौजूद है। इस अग्नित्व का ज्ञान सामान्यलक्षण प्रत्यासत्ति के द्वारा होता है। इसी सामान्य 'अग्नित्व' के सहारे आप एक प्रत्यक्ष अग्नि से सभी परोक्ष अग्नियों को पकड़ लेते हैं। चूल्हे की आग में उष्णता अनुभव कर अग्निमात्र में उष्णता का होना जान लेते हैं। ऐसी ही ज्ञान को सामान्य लक्षण प्रत्यक्ष कहते हैं।

नोट—(१) सामान्य का प्रत्यक्ष ज्ञान भौतिक चाक्षुर्य के द्वारा होता है। किन्तु सामान्य के लिए संरक्ष चाक्षुर्य (Visual Perception) की आवश्यकता नहीं रहती। सामान्य का प्रत्यक्ष स्मृति के द्वारा भी होता है।

(२) माचीन नैयामिक कहते हैं कि सामान्य (गति) का प्रत्यक्ष इन्द्रिय के साथ संयुक्त समवायसन्निकर्ष के द्वारा होता है। किन्तु नम्य न्याय सामान्य ज्ञान के लिये साधारण इन्द्रिय-प्रक्रिया पर्याप्त नहीं मानता। इसलिये भौतिक खनिकर्य का आशय लेता है।

(३) कुछ लोग इस भौतिक प्रत्यक्ष पर शक्य करते हैं। उनका कहना है कि जब एक को जानने की से तुम सबको जान गये तब फिर बाकी ही क्या रह गया। तब तो तुम्हें अपने को सर्वत्र समझना चाहिये।

इसके उत्तर में अत्यन्त भट्ट कहते हैं कि सामान्य ज्ञान होने से ही संयत्ता नहीं आती। सर्वत्र होने के लिये प्रत्येक विषय का विशेष ज्ञान आवश्यक रहता है। किन्तु यहाँ तो सामान्य-ज्ञान का ज्ञान होता है। इसलिये भौतिक प्रत्यक्ष सर्वज्ञता का दावा नहीं करता।

(४) सामान्यलक्षणप्रत्यासत्ति के द्वारा नैयामिकों ने व्याप्तिज्ञान (Generalisation) की समस्या को हल कर लिया है। इस प्रकार वे (Paradox of Induction) से बच जाते हैं। जान पड़ता है, अयोग्याश्रय दोष (circular reasoning) से बच्चा पाने के लिये ही उन्होंने इस भौतिक प्रत्यक्ष का आशय ग्रहण किया है।

(२) ज्ञान लक्षण—प्रत्यक्ष ज्ञान में बहुधा इन्द्रियग्राह्य विषय के साथ-साथ दूसरा विषय भी लिचकर चला आता है। जैसे, आप कमल का पत्ता देख रहे हैं। देखते तो आप

उसका रूप ही है, किन्तु रूप के साथ ही साथ उसकी कोमलता का भी अनुभव आपको होता है। यहाँ कोमलता दृष्टि का विषय तो है नहीं, स्पर्श का विषय है, तो भी आप बिना स्पर्श किये ही, केवल देखने से जान जाते हैं कि पत्ता बड़ा ही कोमल है। आप कहते हैं “मैं कोमल पत्ता देख रहा हूँ।” यहाँ त्वचा को संयोग हुआ ही नहीं है। फिर कोमलता का ज्ञान कैसे हुआ ? चक्षुरिन्द्रिय स्पर्श का ज्ञान नहीं कर सकती। साधारण सन्निकर्ष से यह ज्ञान प्राप्त नहीं है। अतएव यहाँ अलौकिक सन्निकर्ष (ज्ञान लक्षण प्रत्यासत्ति) मानना पड़ेगा। खट्टी इमली को देखते ही आपको जीभ में पानी भर आता है। आँड़े में बर्फ को देखते ही आपका शरीर सिहर उठता है। ऐसा क्यों होता है ? इमली का खटापन और बर्फ का ठंडापन देखने की चीजें नहीं हैं, क्रमशः खाने और छूने की चीजें हैं। किन्तु अलौकिक सन्निकर्ष से आपको बिना खचे और छुए ही ज्ञान हो जाता है। ऐसे प्रत्यक्ष को ज्ञान लक्षण कहते हैं।

योगज—हमलोगों की इन्द्रियों की शक्ति सीमित है। उनके द्वारा हम सभी तरह के विषयों को प्रत्यक्ष नहीं कर सकते। अत्यन्त सूक्ष्म वस्तुएँ नहीं देखी जा सकती। अत्यन्त सूक्ष्म शब्द नहीं सुने जा सकते। भूत और भविष्यत् की बातें प्रत्यक्ष नहीं की जा सकती। किन्तु योग के द्वारा अलौकिक सन्निकर्ष से ये सब विषय भी प्रत्यक्ष हो सकते हैं। इन्हें योगज प्रत्यक्ष कहते हैं।

प्रत्यभिज्ञा—प्रत्यभिज्ञा की व्युत्पत्ति है, “प्रतिगता अभिज्ञानम्”। जिस विषय का पूर्व में साक्षात्कार हो चुका है, उसका पुनः प्रत्यक्ष होने से प्रत्यभिज्ञा (Recognition) होती है। साधारण प्रत्यक्ष इन्द्रियज होता है, किन्तु प्रत्यभिज्ञान इन्द्रिय और पूर्वसंस्कार इन दोनों के योग से उत्पन्न होता है। इसलिये प्रत्यभिज्ञा का लक्षण है—

“इन्द्रियसहस्रतसस्मारजन्यज्ञानत्वम्”

प्रत्यभिज्ञा में वर्तमान संवेदन (Sensation) पर अतीत की स्मृति का एक गहरा रंग चढ़ जाता है। “यद् वही घट है जिसे पहले देखा था” ऐसा ज्ञान ही प्रत्यभिज्ञान है।

साधारण प्रत्यक्ष केवल वर्तमानावगाही होता है, किन्तु प्रत्यभिज्ञा में वर्तमान और अतीत दोनों के संस्कारों का सम्मिश्रण हो जाता है। यही प्रत्यभिज्ञा की विशेषता है। अतः प्रत्यभिज्ञा की परिभाषा यों की जाती है—

अतीतावस्थावच्छिन्नस्य वर्तमानभेदावगाहि प्रत्यक्षज्ञानं प्रत्यभिज्ञानम्

नोट—पाश्चात्य मनोविज्ञान में इसे Acquired Perception कह सकते हैं।

अनुमान

[अनुमान का अर्थ—व्याप्ति—पशुपर्वत—विषयपरमार्थ—अनुमिति—अनुमान के पञ्चावयव—न्यायप्रयोग—अनुमान के प्रभेद—पूर्ववत् शेषवत् और सामान्योद्देश—स्वार्थानुमान और परार्थानुमान—नभ्यन्ताय के अनुसार स्वीकरण—केवल-पक्षी, केवलम्यतिरेकी, अन्वयम्यतिरेकी]

1

अनुमान का अर्थ—

अनु का अर्थ है पश्चात्, मान का अर्थ है ज्ञान। अतः अनुमान का शब्दार्थ हुआ पश्चाद्ज्ञान। यदि एक बात को जानने के पश्चात् उसी के द्वारा किसी दूसरी बात का भी बोध हो तो उसे अनुमान कहते हैं। मान लाजिये, आपने देखा कहीं दूर पर घुर्मा उठ रहा है। इससे आप तुरत समझ जाते हैं कि यहाँ आग भी है। यहाँ धुँआ प्रत्यक्ष है। किन्तु आग प्रत्यक्ष नहीं है। आपको प्रत्यक्ष वस्तु के आधार पर अप्रत्यक्ष वस्तु का भी ज्ञान हो जाता है। इसी को अनुमान कहते हैं।

उक्त उदाहरण में धुँआ क्या है मानों आग के होने का पक्का गवाह है। जिस तरह सिगनल भुंकने से हम समझ जाते हैं कि गाड़ी आ रही है उसी तरह धुँए का उठना देखकर हम समझ जाते हैं कि आग जल रही है। इसलिये धुँए को आग का चिह्न (या निशान) समझना चाहिये। इसी चिह्न को लिंग कहते हैं। और यह चिह्न जिस वस्तु का परिचायक रहता है, उसे 'लिंगी' कहते हैं। उक्त उदाहरण में, धुँआ लिंग है और आग लिंगी है।

अनुमान का मूल है प्रत्यक्षज्ञान। क्योंकि अनुमान लक्षण से ही किया जाता है और यह लक्षण प्रत्यक्ष देखने में आता है। इसलिये गौतम ने अनुमान को 'तत्पूर्वकम्' (=प्रत्यक्ष मूलक) कहा है।

नोट—यदि लक्षण (लिंग) प्रत्यक्ष देखने में नहीं आये, किन्तु आगम (शास्त्र) के द्वारा वस्तुका ज्ञान उपलब्ध हो, तो भी अनुमान किया जा सकता है। इसलिये वात्स्यायन अपने भाष्य में करते हैं—

“प्रत्यक्षागमाश्रितमेवानुमानम्। सा अर्वाक्षा।”

अर्थात् अनुमान का अर्थ है एक बात से दूसरी बात को भी देख लेना (अनु = पश्चात्, ईप्सा = देखना।) यदि कोई बात हमें प्रत्यक्ष वा आगम के द्वारा जानी हुई है तो उससे दूसरी बात भी निकाल ले सकते हैं। इसी को अनुमान कहते हैं।

अनुमान के द्वारा हम जो ज्ञान निकालना चाहते हैं, जिस निष्कर्ष पर पहुँचना चाहते हैं, उसे साध्य कहते हैं। और जिस लक्षण के बल पर ऐसा अनुमान किया जाता है उसे हेतु

(साधन) कहते हैं। क्योंकि उदाहरण में अग्नि साध्य और धूम साधन है। जिस स्थान में आप धुआँ देखते हैं और आग होने का अनुमान करते हैं उसे पक्ष कहा जाता है।

मान लीजिये, आपने देखा 'पहाड़ पर धुआँ उठ रहा है।' इसमें आप नतीजा निकालते हैं कि यहाँ (पहाड़ पर) आग भी है। यह अनुमान हुआ। यहाँ सिद्ध बात करना है। आग का होना। यह (आग) साध्य हुआ। किस लक्षण के बाद पर आप ऐसा सिद्ध करना चाहते हैं? धुएँ के बाद पर। यह (धुआँ) हेतु हुआ। यह धुआँ है कहाँ (जहाँ आप आग होने का अनुमान करते हैं)। पहाड़ पर। यह (पहाड़) पक्ष हुआ। †

व्याप्ति—

धुआँ देखकर अग्नि का अनुमान किया जाता है। क्योंकि यह अग्नि का सूचक (चिह्न) समझा जाता है। किन्तु ऐसा क्यों समझा जाता है? इसलिये कि लक्ष्य जगह धुएँ के साथ आग रेंगने में आती है। जैसे रसोई घर में धुआँ है, तो वहाँ आग भी है। इस नियम का कहाँ भी अन्वयात् देखने में नहीं आता। अर्थात् ऐसा कोई स्थान नहीं, जहाँ धुआँ हो लेकिन आग नहीं हो। इसलिये हम समझते हैं कि—

यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र अग्नि

"जहाँ जहाँ धुआँ रहता है वहाँ वहाँ आग भी रहती है।" धुआँ और आग में जो यह सम्बन्ध है, उसे 'व्याप्ति' कहते हैं। यहाँ धुएँ में आग की 'व्याप्ति' है। अर्थात् आग 'व्यापक' है, और धुआँ 'व्याप्य' है। ‡

अनुमान के लिये व्याप्तिज्ञान दोनों आवश्यक है। यदि धूम और अग्नि का ऐसा सम्बन्ध हमें धूम से प्राप्त नहीं रहता, तो पर्यंत पर धूम देखकर अग्नि का अनुमान कैसे कर सकते? हम पहले से जानते हैं कि "जहाँ धुआँ रहता है वहाँ वहाँ आग भी रहती है।" तभी तो पहाड़ पर धुआँ देखकर समझते हैं कि यहाँ भी आग होगी। जिसको इस व्याप्ति सम्बन्ध का ज्ञान नहीं है (जैसे अयोध बच्चे को) यह धूम देखकर भी कुछ नहीं समझ सकता, हेतु (धूम) के रहते हुए भी साध्य (अग्नि) को नहीं जान सकता। क्योंकि उसे हेतु और साध्य का सम्बन्ध ही नहीं मालूम है। अनुमान तभी किया जा सकता है जब हेतु और साध्य का व्याप्ति सम्बन्ध ज्ञात रहे। अतएव 'व्याप्ति ज्ञान' को ही अनुमान का आधार स्तम्भ समझना चाहिये।

† नोट—साध्य, हेतु और पक्ष, इन तीनों को पाश्चात्य तर्कशास्त्र में क्रमशः Major Term, Middle Term, और Minor Term कहा जाता है। किन्तु इन दोनों में योजन्या भेद पड़ता है। पाश्चात्य तर्कशास्त्र में शब्दों के वाक्यरूप (Form) पर अधिक जोर दिया जाता है। किन्तु हमारे यहाँ मूल पद (Matter) पर ही विशेष ध्यान देते हैं।

‡ विशेष विवरण के लिये 'व्याप्ति' का अध्याय देखिये।

पक्षधर्मता—अनुमान के लिये व्याप्तिज्ञान के साथ ही साथ एक और बात आवश्यक है। व्याप्तिज्ञान के द्वारा हम इतना ही कह सकते हैं कि

“जहाँ धुआँ रहता है, वहाँ आग भी रहती है।”

किन्तु इससे यह निष्कर्ष कैसे निकलेगा कि सामने किसी पहाड़ पर आग है? यदि उस पहाड़ पर धुएँ का होना नहीं मालूम है तो वहाँ आग का अनुमान कैसे हो सकता है? इसलिये, “पर्वत पर अग्नि है”

इस अनुमान के लिये दो बातों को जानने की आवश्यकता है—

(१) जहाँ धुआँ रहता है वहाँ आग रहती है (व्याप्ति)

(२) उस पर्वत पर धुआँ है (पक्षधर्मता)

पक्षधर्मता का अर्थ है पक्ष में (स्थानविशेष में) स्मिग का पाया जाना। जैसे पहाड़ पर धुएँ का पाया जाना। यदि पहाड़ में यह धर्म (धुएँ का होना) नहीं पाया जाता तो हम कुछ भी अनुमान नहीं कर सकते। अतएव व्याप्तिज्ञान के साथ ही पक्षधर्मता का ज्ञान होना भी आवश्यक है।

लिग-परामर्श—अब अनुमान किस तरह किया जाता है सो देखिये। सबसे पहले आपने देखा कि—

(१) पहाड़ पर धुआँ उठ रहा है। (पक्षधर्मता)

तब आपको झट स्मरण आया कि—

(२) जहाँ धुआँ रहता है वहाँ आग रहती है। (व्याप्ति) *

अतएव यह व्याप्तिज्ञान नहीं था, तबतक धुआँ धुआँ मात्र था। वह किसी अन्य पदार्थ का सूचक (चिह्न) नहीं था। अतएव अनुमान की दृष्टि से उसका कुछ महत्त्व नहीं था। किन्तु अब व्याप्तिज्ञान होते ही उसमें विशेष महत्त्व आ गया। क्योंकि अब यह पक्षधर्म धुआँ ही नहीं रहा किन्तु पदार्थान्तर (आग) का परिचायक भी हो गया। अर्थात् अब उसमें ‘लिगत्व’ आ गया। इसीलिये जहाँ पहले आपने इतना ही भर देखा था कि—

‘पहाड़ पर धुआँ उठ रहा है’ (साधारण ज्ञान)

वहाँ अब आप देख रहे हैं कि—

* नोट—व्याप्ति को अंगरेजी में ‘Universal Concomitance between the Middle and the Major Terms’ कहेंगे और पक्षधर्मता को ‘Relation between the Middle and the Minor’ व्याप्तिबोध वाक्य को Major Premise और पक्षधर्मता सूचक वाक्य को Minor Premise कहते हैं। इन दोनों को मिलाने से जो निष्कर्ष निकलता है उसे Conclusion (अनुमिति) कहते हैं। अनुमान के लिये इन दोनों का होना आवश्यक है।

‘पहाड़ पर अग्निमूचक धुआँ उठ रहा है’ (विशिष्ट ज्ञान)

इसी विशिष्ट ज्ञान को ‘परामर्श’ (अथवा ‘लिंग-परामर्श’) कहते हैं।

नोट—कोई कोई इसको ‘तृतीय लिंग परामर्श’ भी कहते हैं। उनके मतानुसार—

(१) पहाड़ धूमनाला है। यह प्रथम लिंग परामर्श हुआ।

(२) धूम अग्नि का व्याप्य है—यह द्वितीय लिंग परामर्श हुआ।

(३) पहाड़ अग्निव्याप्य धूमवाला है—यह तृतीय लिंग-परामर्श हुआ।

यहाँ प्रथम परामर्श में लिंग का सम्बन्ध पद के साथ देगा जाता है। द्वितीय में, लिंग का साध्य-साध्य के साथ देगा जाता है। तृतीय में साध्यमहित लिंग का सम्बन्ध पद के साथ देगा जाता है। इसी अन्तिम परामर्श से यह अनुमिति निकलती है कि ‘पहाड़ अग्निवाला है’।

अतः पदार्थमता ज्ञान और व्याप्ति ज्ञान, इन दोनों के सम्मिलित होने से जो विशिष्ट ज्ञान उत्पन्न होता है उसे परामर्श कहते हैं।

‘व्याप्तिरिष्टपक्षधर्मताज्ञान परामर्शः ।’

—चरकसंह

नोट—पक्षधर्मता से इतना ही ज्ञान जाता है कि ‘क’ में ‘ख’ है। व्याप्तिसे यह मात्तम हो जाता है कि यह ‘ख’ ‘ग’ का व्याप्य भी है। अब ये दोनों मिलाकर जताते हैं कि ‘क’ में ‘ग’ का व्याप्य ‘ख’ है। इसीलिये विरचनाय पञ्चानन (कारिकावली में) कहते हैं—

‘व्याप्यस्य पक्षवृत्तित्वधी परामर्श उच्यते ।’

पक्षधर्मता से केवल दो (अर्थात् पद और लिंग) का सम्बन्ध जाना जाता है। व्याप्तिज्ञान से भी केवल दो (अर्थात् लिंग और साध्य) का सम्बन्ध जाना जाता है। किन्तु इन दोनों के एक साथ मिल जाने पर तीनों (अर्थात् पद, लिंग और साध्य) का सम्बन्ध जाना जाता है। इसी ज्ञान को परामर्श कहते हैं। अर्थात् परामर्श ज्ञान में पद, लिंग और साध्य तीनों एक सूत्र से बँधे रहते हैं।

अनुमिति—इसी परामर्श (अथवा विशिष्ट ज्ञान) से यह अन्तिम निष्पत्ति निकलती है कि—‘पहाड़ पर अग्नि है’। यही अनुमान का फल या निष्कर्ष है। इसको ‘अनुमिति’ कहते हैं। अतएव अन्नम् मृदु कहते हैं—

‘परामर्शजन्यं ज्ञानमनुमितिः’

अर्थात् अनुमिति उसे कहते हैं कि

नोट—इस विषय में व्यास का भीम

कहते हैं कि व्याप्तिज्ञान और पक्षधर्म का

परामर्श के द्वारा प्राप्त हो।

से मतभेद पड़ता है। मीमांसक और वेदान्ती ही अनुमिति ‘हो’ जाती है। इन दोनों के बीच

में परामर्श की जरूरत हो क्या है? व्याप्ति के द्वारा हमें बिग और बिगी का सम्बन्ध मिला जाता है। पक्षधर्मता से बिग और पक्ष का सम्बन्ध मिला जाता है। यद्य, फिर आप से आप पक्ष और बिगी का सम्बन्ध स्थापित हो जाता है। बिग परामर्श का कुछ काम ही नहीं है।

इसके उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि प्रत्येक प्रमाण में (ज्ञान के साधन में) तीन कोटियाँ होती हैं—(१) कारण (२) व्यापार, और (३) फल। अनुमान में व्याप्तिज्ञान और पक्षधर्मता शात को 'कारण' (साधकतम) समझना चाहिये। इस कारण से किया क्या होती है? परामर्श। इसको 'व्यापार' समझना चाहिये। इस क्रिया अथवा व्यापार का 'फल' क्या निकलता है? अनुमिति। अतएव व्याप्तिज्ञान अनुमिति का कारण तो है, किन्तु उसका अव्यवहित पूर्ण कारण नहीं। क्योंकि बीच में कार्य विशेष (परामर्श) का व्यवधान होता है। इस परामर्श के बाद ही फलोत्पत्ति (अनुमिति) होती है। अर्थात् अनुमिति का धरम (अन्तिम) कारण परामर्श ही है। इसलिये अनुमिति को परामर्शजन्यज्ञान समझना चाहिये।

अनुमान के पंचावयव—महावि गौतम ने अनुमान के पाँच अवयव (अङ्ग) माने हैं—(१) प्रतिज्ञा (२) हेतु (३) उदाहरण (४) उपनय (५) निगमन। यहाँ प्रत्येक का लक्षण और उदाहरण दिया जाता है।

१ प्रतिज्ञा—"साध्यनिर्देश प्रतिज्ञा"

—गौ० सू० १।१।२३

जो प्रतिपाद्य विषय है उसका निर्देश करना (Enunciation of the proposition to be proved) 'प्रतिज्ञा' कहलाता है। जैसे आपको पर्वत पर अग्नि सिद्ध करना है। अर्थात् पक्ष (पर्वत) में साध्य (अग्नि) का सम्बन्ध दिखलाना है। इसलिये अपने साधनीय विषय (पक्ष में साध्य का सम्बन्ध) को आप सबसे पहले कह सुनाते हैं—"पर्वतो वह्निमान्" (पर्वत अग्नियुक्त है)। यह आपकी प्रतिज्ञा है।

२ हेतु—"उदाहरणसाधर्म्यात्" साध्यसाधन हेतु

—गौ० सू० १।१।२४

अपनी प्रतिज्ञा को सिद्ध करने के लिये आप जिस युक्ति का आश्रय लेते हैं, अर्थात् अपने पक्ष में साध्य का अस्तित्व प्रमाणित करने के लिये आप जो साधन बतलाते हैं, यह 'हेतु' कहलाता है। आप अग्नि का अस्तित्व धूम से सिद्ध करना चाहते हैं। इसलिये अपनी

उपाश्रय वक्तव्य भी इसी मत का प्रतिपादन करता है। बिग (Middle Term) का कार्य है केवल पक्ष (Minor Term) और साध्य (Major Term) के बीच में पक्षर दोनों को मिला देना। जब दोनों मिला गये तब फिर बिग की आवश्यकता ही क्या रही? इसलिये Conclusion में सब बिग का अभाव (Absence of Middle Term) रहता है। पक्ष, साध्य और बिग तीनों एक साथ नहीं रहते।

में परामर्श को अन्वय ही क्या है ? व्याप्ति के द्वारा हमें बिग और बिगी का सम्बन्ध मिला जाता है। पक्षधर्मता से बिग और पक्ष का सम्बन्ध मिला जाता है। मध्य, फिर आप से आप पक्ष और बिगी का सम्बन्ध स्थापित हो जाता है। बिग परामर्श का कुछ काम ही नहीं है। ७

इसके उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि प्रत्येक प्रमाण में (ज्ञान के साधन में) तीन फोड़ियाँ होती हैं—(१) कारण (२) व्यापार, और (३) फल। अनुमान में व्याप्तिज्ञान और पक्षधर्मता ज्ञान को 'कारण (साधकत्व) समझना चाहिये। इस कारण से किया क्या होती है ? परामर्श। इसको 'व्यापार' समझना चाहिये। इस किया अथवा व्यापार का 'फल' क्या निकलता है ? अनुमिति। अतएव व्याप्तिज्ञान अनुमिति का कारण तो है, किन्तु उसका अव्यवहित पूर्व कारण नहीं। क्योंकि बीच में कार्य विशेष (परामर्श) का व्यवधान होता है। इस परामर्श के बाद ही फलोरपत्ति (अनुमिति) होती है। अर्थात् अनुमिति का चरम (अन्तिम) कारण परामर्श ही है। इसलिये अनुमिति को परामर्शरूप्यज्ञान समझना चाहिये।

अनुमान के पंचावयव—महर्षि गौतम ने अनुमान के पाँच अवयव (अङ्ग) माने हैं—(१) प्रतिज्ञा (२) हेतु (३) उदाहरण (४) उपनय (५) निगमन। यहाँ प्रत्येक का लक्षण और उदाहरण दिया जाता है।

१ प्रतिज्ञा—“साध्यनिर्देश प्रतिज्ञा”

—गौ० सू० १।१।३३

जो प्रतिपाद्य विषय है उसका निर्देश करना (Enunciation of the proposition to be proved) 'प्रतिज्ञा' कहलाता है। जैसे आपको पर्यंत पर अग्नि सिद्ध करना है। अर्थात् पक्ष (पर्यंत) में साध्य (अग्नि) का सम्बन्ध दिखलाना है। इसलिये अपने साधनीय विषय (पक्ष में साध्य का सम्बन्ध) को आप सबसे पहले कह सुनाते हैं—'पर्यंतो वहिमान्' (पर्यंत अग्नियुक्त है)। यह आपकी प्रतिज्ञा हुई।

२ हेतु—“(उदाहरणसाधर्म्यात्) साध्यसाधन हेतु

—गौ० सू० १।१।३४

अपनी प्रतिज्ञा को सिद्ध करने के लिये आप जिस युक्ति का आश्रय लेते हैं, अर्थात् अपने पक्ष में साध्य का अस्तित्व प्रमाणित करने के लिये आप जो साधन पतलाते हैं, वह 'हेतु' कहलाता है। आप अग्नि का अस्तित्व धूम से सिद्ध करना चाहते हैं। इसलिये अपनी

रूपाश्रय्य संकशास्त्र भी इसी मत का प्रतिपादन करता है। बिग (Middle Term) का कार्य है क्वचल पक्ष (Minor Term) और साध्य (Major Term) के बीच में पदकर दोहों को मिला देना। जब दोनों मिला गये तब फिर बिग की आवश्यकता ही क्या रही ? इसमें न सदा बिग का अभाव (Absence of Middle Term) रहता है, च, एक साथ नहीं रहते।

प्रतिज्ञा के समर्थन में आप कहते हैं—“धूमरगात्” (‘क्योंकि पर्यंत धूमयुक्त है’)। यह आपका हेतु (Reason) हुआ।

३ उदाहरण—“साध्यसाधर्म्याच्चावो दृष्टान्त उदाहरणम्”

—गी० सू० १।१।३६

अपने प्रतिपाद्य विषय के समान कोई दृष्टान्त देना ‘उदाहरण’ कहलाता है। जैसे अपने पक्ष के समर्थन में आप रसोई घर का दृष्टान्त देते हैं। वहाँ धुएँ के साथ आग भी रहती है। यह उदाहरण हुआ।

केवल दृष्टान्त के बल पर अनुमान सिद्ध नहीं होता। व्याप्ति का सम्बन्ध होना भी आवश्यक है। अतः उदाहरण को व्याप्ति का सूचक दृष्टान्त मात्र समझना चाहिये। इसीलिये पाद के नैयायिकों ने इस पाद को छोड़ दृष्ट कर दिया है—

“व्याप्तिप्रतिपादकमुदाहरणम्।

—तत्त्वसमूह टीका

हेतु देने के बाद आप हेतु और साध्य का व्याप्ति सम्बन्ध बतलाने हैं और दृष्टान्त के द्वारा उसे समझाते हैं। “यो यो धूमवान् स स वह्निमात् यथा महानस” (जो जो धूमयुक्त है सो सो अग्नियुक्त भी है जैसे रसोई-घर)। यह आपका ‘उदाहरण’ (Major premise with an example) हुआ।

४ उपनय—“उदाहरणापेक्षस्तथेत्थुपसंहारी (न तथेतिवा) साध्यस्योपाय ।”

—गी० सू० १।१।३८

हेतु और साध्य का सम्बन्ध उदाहरण के द्वारा देने के बाद अपने पक्ष में उम्मे खोजना (व्यसहार करना) ‘उपनय’ कहलाता है। धूम और अग्नि की व्याप्ति महानस (रसोईघर) में दिखलाते हुए आप कहते हैं कि हमारे पक्ष (पर्यंत) में भी ऐसा धूम (अग्नि का सूचक धूम) है। “पर्वतोऽपि तथा (यद्विव्याप्यधूमवान्)”। अर्थात् पर्यंत भी इस (अग्नि के व्याप्य) धूम से युक्त है। यह आपका ‘उपनय’ (Minor premise) हुआ।

५ निगमन—“हेतुपदेशात् प्रतिज्ञाया पुनर्वचन निगमनम्” गी० सू० १।१।३९

अब आपकी प्रतिज्ञा “पर्यंत अग्नियुक्त है” सिद्ध हो जाती है। जबतक आपकी प्रतिज्ञा साध्यकोटि में थी (सिद्ध नहीं हुई थी), तबतक वह प्रतिज्ञामात्र थी। किन्तु अब उपयुक्त साधन के द्वारा प्रमाणित होकर वह सिद्धकोटि में आ जाती है। उसको अब प्रतिज्ञा नहीं कहकर ‘निगमन’ कहेंगे। प्रारम्भ में जो आपका प्रतिपाद्य विषय था उसे प्रतिपादित करते हुए अन्त में आप फिर एक बार उसको दुहरा देते हैं—“पर्वतो वह्निमान्” (पर्यंत अग्नियुक्त है।) यह आपका ‘निगमन’ (Conclusion) हुआ।

यहाँ पूर्वभूत कारण को देखकर पश्चाद्वाची कार्य का अनुमान किया जाता है। अतएव इसको पूर्ववत् (कारणवाला) अनुमान कहते हैं।

(२) शेषवत्—जहाँ कार्य से कारण का अनुमान किया जाय। जैसे, नदी में घाड़ देखकर अनुमान करते हैं कि वर्षा हुई होगी। यहाँ शेष (अर्थात् पिछला कार्य) देखकर हम पूर्वभूत (अर्थात् पहला कारण) अनुमान करते हैं। इसलिये इसको शेषवत् (कार्य-वाला) अनुमान कहते हैं।

“कार्यात्कारणानुमानं यच्च तच्छेषपरमतम्।

तथाविधनदीपूरान्मेषोवृष्टौ यथोपरि।” —पद्दर्शनसमुच्चय

(३) सामान्यतो दृष्ट—इसका अर्थ माध्य में रूप नहीं है। वात्स्यायन यह उदाहरण देते हैं कि सूर्य को चलते हुए हम नहीं देखते। किन्तु उसे कभी एक स्थान में देखते हैं, कभी दूसरे स्थान में। इसलिये उसके चलने का अनुमान होता है। इस बात को घड़ी की सुई के दृष्टान्त से समझिये। घड़ीवाली सुई का चलना कभी दिखाई नहीं देता। किन्तु धीरे धीरे, सूक्ष्म गति से, चलकर जब वह दूसरे स्थान पर जा पहुँचती है तब स्थानान्तर में प्राप्ति होने से आप समझने हैं कि सुई गतिशील है। क्योंकि यदि कोई व्यक्ति सुबह को घर में देखा जाय और दो पहर में सड़क पर, तब क्या सिद्ध होगा? यही कि यह अवश्य चला है तभी तो घर से सड़क पर पहुँचा है।

‘यच्च सामान्यतो दृष्ट तदेव गतिपूर्विका।

पुंसि देशान्तरप्राप्तिर्यथा सूर्येऽपि सा तथा ॥”—पद्दर्शनसमुच्चय

किन्तु इसमें और शेषवत् में कोई अन्तर नहीं मालूम पड़ता। क्योंकि यहाँ भी तो कार्य (स्थानान्तर प्राप्ति) से कारण (गमन) का अनुमान किया गया है।

वृत्तिकार (विश्वनाथ पंचानन) को भी यह बात खटकती है। इसलिये उन्होंने ‘सामान्यतोदृष्ट’ का दूसरा ही लक्षण और उदाहरण दिया है। वे कहते हैं कि पूर्ववत् और शेषवत् में कार्यकारण सम्बन्ध के आधार पर अनुमान किया जाता है, किन्तु सामान्यतोदृष्ट में ऐसा (कारण या कार्य का) आधार नहीं रहता। दो वस्तुएँ यदि ऐसी हैं जिनमें जन्यजनकत्व (कार्य कारण का भाव) सम्बन्ध न होने हुए भी साधारणत एक साथ रहना पाया जाय, तो एक से दूसरे का अनुमान किया जा सकता है। जैसे पृथ्वी से

अतप्राप्त कारणाकार्यमनुमानमिह गीयते।

+ + + +
दृष्टि व्यभिचरन्तीह नैवप्राया पयोमुच।

—पद्दर्शनसमुच्चय।

द्रव्यत्व का। ऐसे ही अनुमान को 'सामान्यतोदृष्ट' कहते हैं। जैसे, एक दृष्टान्त ले लीजिये। शृंग (सोंग) और पुच्छ (पूछ) में कार्य कारण सम्बन्ध नहीं है। अर्थात् न सोंग पूछ का कारण है, न पूछ सोंग का कारण है। तो भी किसी जानवर की सोंग देखकर हम अनुमान कर सकते हैं कि उसे पूछ भी होगी। क्योंकि सामान्यतः ऐसा देखा जाता है कि जिसे सोंग रहती है उसे पूछ भी रहती है। ऐसे ही अनुमान को 'सामान्यतोदृष्ट' कहते हैं।

यह तो हुआ पहला अर्थ। अब दूसरा अर्थ लीजिये।

(१) पूर्ववत्—का अर्थ है पूर्ण के समान। अर्थात् जैसा पूर्ण के अनुभव से सिद्ध हो चुका है उसी तरह का अनुमान करना। जैसे, पहल का अनुभव यत्नाता है कि धुएँ के साथ सब जगह आग रहती है। इसलिये धुआँ देखकर हम अनुमान करते हैं कि और सब जगहों की तरफ यहाँ भी आग होगी। इसलिये इसको 'पूर्ववत्' (पहले की भाँति) कहते हैं।

इस व्यापक अर्थ के अनुसार पूर्वाक्त तीनों (पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट) का इसमें समावेश हो जाता है।

(२) शेषवत्—का अर्थ है शेष के समान। अर्थात् छाँटने छाँटने आत में जो शेष बच जाय उसी को रख लेना (Inference by gradual elimination)। एक उदाहरण से यह बात स्पष्ट हो जायगी। मान लीजिये, सगुण यह है कि शब्द क्या चीज है। यहाँ कर (Alternatives) विकल्प उपस्थित होते हैं। शब्द या तो (१) द्रव्य है, अथवा (२) गुण है, अथवा (३) कर्म है।

अब विवेचना करने से पता चलता है कि सभी उपर्युक्त द्रव्य अनेकाधिका होते हैं, किन्तु शब्द का आधार केवल एकमात्र आकाश है। अतः वह द्रव्य नहीं माना जा सकता। अब रह गये दो। इनमें शब्द का कर्म होना भी सम्यक् नहीं। क्योंकि एक कर्म से दूसरे कर्म की उत्पत्ति नहीं होती। किन्तु एक शब्द दूसरे शब्द को उत्पन्न करता है (जैसे समुद्र की लहरें)। इस तरह द्रव्य और कर्म दोनों ही छूट गये। अब एक ही (गुण) अवशिष्ट बच गया। इसलिये शब्द को यही शेष अर्थात् गुण समझना चाहिये। ऐसे ही अनुमान को शेषवत् कहते हैं।

(३) सामान्यतोदृष्ट—कितने परार्थ ऐसे हैं जो कभी प्रत्यक्ष नहीं देखे जाते। केवल कुछ चिह्न या लक्षण ऐसा मिलता है जिससे हम उनके अस्तित्व का अनुमान करते हैं। ऐसे स्थान में लिंग के साथ लिंगी का सम्बन्ध तो कभी देखा जा ही नहीं सकता। क्योंकि लिंगी नित्य परोक्ष रहता है। किन्तु सामान्य ज्ञान से (व्याप्ति के चल पर) हम उस सम्बन्ध को स्थापित करते हुए लिंगी का अनुमान करते हैं। जैसे, आत्मा का अस्तित्व

इच्छादि के द्वारा अनुमान किया जाता है। इच्छा आदि गुण हैं। और गुण का आधार होता है द्रव्य। इस सामान्य ज्ञान के बल पर हम कह सकते हैं कि इच्छा का भी आधार अवश्य होगा। इसी आधार को हम आत्मा कहते हैं। इस तरह सामान्य सम्बन्ध के बल पर हम आत्मा का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इसी को 'सामान्यतोदष्ट' कहते हैं।

नोट—कोई कोई इसको 'सामान्यतोदष्ट' भी कहते हैं। क्योंकि इसमें लिंगी साधारणतः अदृष्ट (अमर्य) पाया जाता है।

स्वार्थानुमान और परार्थानुमान—प्रयोजन के आधार पर अनुमान के दो भेद किये जाते हैं—(१) स्वार्थानुमान और (२) परार्थानुमान।

(१) स्वार्थानुमान—स्वार्थानुमान यह अनुमान है जो अपनी सशय निवृत्ति के लिये किया जाता है।

स्वीयसंशयनिवृत्तिप्रयोजनकमनुमान स्वार्थानुमानम्

यह अनुमान केवल अपने बोध वा निश्चय के हेतु किया जाता है। अतएव इसमें प्रतिज्ञादि पचावधय का प्रयोग नहीं किया जाता। केवल हेतु या लिंग देखकर साध्य का निश्चय कर लिया जाता है।

जैसे, कोई आदमी धारदार के अनुभव (भूयोदर्शन) से यह जान जाता है कि जहाँ आग रहती है, वहीं लुआँ उड़ता है। अब यह किसी पहाड़ के निकट खड़ा होकर देखता है कि उसपर लुआँ उड़ रहा है। यह चिह्न या लिंग देखते ही यह समझ लेता है कि पहाड़ पर आग है। ऐसे अनुमान में प्रतिज्ञा या उदाहरण की आवश्यकता नहीं रहती। केवल लिंग परामर्श से अनुमिति हो जाती है। यही स्वार्थानुमान है।*

(२) परार्थानुमान—जो अनुमान दूसरों के शका समाधानार्थ किया जाता है, वह 'परार्थानुमान' कहलाता है।

परसंशयनिवृत्तिप्रयोजनकमनुमान परार्थानुमानम्।

परार्थानुमान दूसरों को समझाने के लिये किया जाता है। अतएव इसमें प्रतिज्ञादि पाँचों अवयवों का प्रयोजन पड़ता है।

पञ्चास्यवेनैव वाक्येन संशयितविपर्यस्ताव्युत्पन्नानां परेषां निश्चितार्थप्रतिपादनं परार्थानुमानम्।

इन अवयवों का वर्णन पहले ही किया जा चुका है।

* स्वार्थानुमानस्य प्रयोजनं तु स्वस्वैवानुमितिः। तथाहि कश्चित् पुरुष स्वयमेव भूयोदर्शनेन 'यत्र धूमस्तत्राग्निः' इति महानसादौ व्याप्तिं गृहीत्वा पर्वतमपीव गतस्तद्गते चाम्नौ सदिज्ञानं पर्वतवर्त्तिनी मविच्छिन्नमूलामभ्रविही धूमजेष्वां पश्यन्निःसृत्यनाहुदुदसस्कारो व्याप्तिं स्मरति। तस्मात् पर्वतो बहिमानिति स्वस्यज्ञानमनुमितिरूपं मानम्।—तर्कसंग्रह।

स्वार्थानुमान 'स्वात प्रति प्रप्ति' (Inner conviction) के हेतु किया जाता है। परार्थानुमान परप्रतिपत्ति (Persuasion of others) के हेतु किया जाता है। यही दोनों में भेद है। पहले स्वार्थानुमान के द्वारा खानोपार्जन कर, पीछे परप्रबोधनार्थ पचावयववाक्य का प्रयोग किया जाता है। यही परार्थानुमान है।*

नव्यन्याय के अनुसार वर्गीकरण—नवीन नैयायिक अनुमान के प्रमेद इस प्रकार मानते हैं—

(१) केवलान्वयी

(२) केवलव्यतिरेकी

(३) अन्यव्यतिरेकी

इसको समझने के लिये पहले 'अन्य' और 'व्यतिरेक' का अर्थ जानना आवश्यक है।

(१) अन्य का अर्थ है 'साहचर्य' (Positive Concomitance) अर्थात् एक साथ होना। जहाँ यह है वहाँ वह भी है। जैसे, जहाँ धुआँ है, वहाँ अग्नि भी है।

(२) व्यतिरेक—का अर्थ है 'अविनाभाव' (Negative concomitance) अर्थात् वह नहीं है तो वह भी नहीं है। जैसे, जहाँ आग नहीं है वहाँ धुआँ भी नहीं है।

धूम और अग्नि के सम्बन्ध को ले लीजिये। यहाँ अन्य का दृष्टान्त होगा रसोद्घर, क्योंकि उसमें धूम भी है, अग्नि भी है। व्यतिरेक का दृष्टान्त होगा जलाशय, क्योंकि उसमें अग्नि भी नहीं है, धूम भी नहीं है।

इसी प्रसङ्ग में पक्ष, सपक्ष और विपक्ष के अर्थ भी समझ लीजिये।

(१) पक्ष—उसको कहते हैं जिसमें साध्य का अस्तित्व सिद्ध करना है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि पक्ष में साध्य का होना पहले ही से सिद्ध नहीं था। तभी तो सिद्ध करने की आवश्यकता है। अतएव पक्ष वह है जिसमें साध्य का पूर्व से निश्चय नहीं हो, अनिश्चय हो। इसीलिये अन्नम् भट्ट कहते हैं—

‘संदिग्धसाध्यवान् पक्षः’

जैसे पर्यंत में अग्नि को सिद्ध करना है। यहाँ पर्यंत में अग्नि की समावृत्ति है किन्तु पहले से निश्चय नहीं है। इसलिये 'पर्यंत' पक्ष हुआ।

नोट—कृष्ण नैयायिकों का कहना है कि पक्षता के लिये साध्य विषयक सन्देह होना कोई आवश्यक नहीं है। साध्य पहले से ज्ञात रहने पर भी सिद्ध करने की आकांक्षा (सिसापयिषा) हो सकती है। आकाश में भेष को (प्रत्यक्ष) देख चुकने पर भी हम गर्जन से उसका अनुमान कर सकते

७ यथा यत्तु कश्चित्स्थव्य भूमादग्निमनुमाय परप्रत्ययार्थ पञ्चावयवोपेतमनुमानवाक्य प्रयुक्ते तत्र 'परार्थानुमानम्' ।

—वर्कसंग्रह

। इसलिये साध्य का सन्देह न रहते हुए भी अनुमान किया जा सकता है। हाँ, जहाँ साध्य का होना जितना निश्चित हो कि साधन की आकांक्षा (सिद्धाधिकार) भी नहीं उठ सके, वहाँ अनुमान करने की आवश्यकता नहीं पड़ती। अतएव कारिकावली में पच की परिभाषा इस प्रकार की गई है—

“सिद्धाधिकार्या शून्या सिद्धिर्यत्र न तिष्ठति ।

स पक्षस्तत्रवृत्तित्वज्ञानादनुमितिर्भवेत् ।” *

(२) सपक्ष—का अर्थ है ऐसा स्थान जिसमें साध्य का होना निश्चित रूप से ज्ञात रहे। तर्कसंग्रहकार कहते हैं—

“निश्चित साध्यवान् सपक्ष”

जैसे, महानस (रसोदघर) में अग्नि का होना निश्चित रूप से ज्ञात है। अतएव वह सपक्ष हुआ।

(३) विपक्ष—का अर्थ है ऐसा स्थान जिसमें साध्य का नहीं होना (अभाव) निश्चित रूप से ज्ञात रहे।

“निश्चितसाध्याभाववान् विपक्ष”

जैसे, तालाब में अग्नि का नहीं होना निश्चित रूप से ज्ञात है। अतएव वह विपक्ष हुआ।

अब पूर्व विषय पर आइये। अन्वय का अर्थ है दोनों (साध्य साधन) का भाव में (अस्तित्व में) साथी होना। व्यतिरेक का अर्थ है दोनों का अभाव में साथी होना। अर्थात् यदि दोनों ही उपस्थित हैं, तो अन्वय हुआ। यदि दोनों ही अनुपस्थित हैं, तो व्यतिरेक हुआ। महानस में धूम और अग्नि दोनों हैं। यहाँ अन्वय सम्बन्ध है। पोंछरे में धूम और अग्नि दोनों ही नहीं हैं। यहाँ व्यतिरेक सम्बन्ध है। अतएव सपक्ष को अन्वय का दृष्टान्त समझना चाहिये। विपक्ष को व्यतिरेक का दृष्टान्त समझना चाहिये।

अब अनुमान के पूर्वोक्त प्रमेद सुगमतापूर्वक समझ में आ सकते हैं।

(१) अन्वयव्यतिरेकी—यह है जिसमें अन्वय और व्यतिरेक दोनों के दृष्टान्त (अर्थात् सपक्ष और विपक्ष दोनों ही) मिल सकें। जैसे, “पर्वतो वह्निमान्” वाले अनुमान को ले लीजिये। यहाँ धूम और अग्नि में जो व्याप्ति सम्बन्ध है उसके दृष्टान्त अन्वय और व्यतिरेक दोनों में मिलते हैं। जैसे, सपक्ष का दृष्टान्त है महानस, विपक्ष का दृष्टान्त है जलाशय। ऐसे अनुमान को अन्वय व्यतिरेकी कहते हैं।

(२) केवलान्वयी—वह है जिसमें केवल अन्वय का दृष्टान्त मिल सके, व्यतिरेक का नहीं। जैसे, “पट का तामकरण संभव है क्योंकि इसका ज्ञान प्राप्य है।”

* “सिद्धाधिकार्या विरहविशिष्ट सिद्धयभावः पक्षता तद्वान् पच ।” (सिद्धांतमुक्तावली)

दूसरे शब्दों में घट प्रमेय (ज्ञातव्य) है, अतएव अभिधेय है। यहाँ यह व्याप्ति सम्बन्ध स्थापित किया गया है कि “जो जो प्रमेय हैं सो सो अभिधेय भी है।” (अर्थात् जो जो चीजें जानी जा सकती हैं उनके नाम भी दिये जा सकते हैं)

इस व्याप्ति का केवल अन्वय में दृष्टान्त मिलता है। जैसे, घट में प्रमेयत्व (हेयता) है तो अभिधेयत्व (सत्ता) भी है। इसी तरह सभी यद्गुण प्रमेय और अभिधेय दोनों ही हैं। अब व्यतिरेक के लिये यह दिखलाना आवश्यक होगा कि—‘जो जो अभिधेय नहीं है सो सो प्रमेय नहीं है।’ किन्तु जो अभिधेय नहीं हो (अर्थात् जिसको नाम नहीं दिया जा सके) ऐसा कोई पदार्थ ही देखने में नहीं आता। अर्थात् विपक्ष कहीं मिलता ही नहीं, जितनी यद्गुण मिलती हैं सब तपक्ष ही में आ जाती हैं। अतएव व्यतिरेक का दृष्टान्त कहीं से दिया जायगा? इसमें केवल अन्वय का ही दृष्टान्त दिया जाना समर्थ है। ऐसे अनुमान को ‘केवलान्वयी’ अनुमान कहते हैं।

(३) केवल व्यतिरेकी—अहाँ केवल व्यतिरेक मात्र में व्याप्ति का दृष्टान्त मिल सके (अन्वय में नहीं), यहाँ केवल व्यतिरेकी अनुमान समझना चाहिये। जैसे, “जीव में आत्मा है क्योंकि उसमें चैतन्य है।”

यहाँ चैतन्य और आत्मा में व्याप्ति सम्बन्ध स्थापित किया गया है। इसका अन्वय में यह रूप होगा—‘जो-जो चैतन्यवान् है सो-सो आत्मावान् भी है।’

अब इसका दृष्टान्त क्या दीजियेगा? जो कुछ चैतन्यवान् है (मनुष्य, घोड़ा, आदि) यह सब तो जीव के अन्तर्गत ही अर्थात् पक्षकोटि में आ जाता है। और पक्ष में तो साध्य (आत्मा) को सिद्ध ही करना है। फिर उसको दृष्टान्त कैसे मान सकते हैं?

अन्वय दृष्टान्त के लिये सपक्ष (जिसमें साध्य का निश्चय हो) देना जरूरी है। और सपक्ष का पक्ष से भिन्न होना आवश्यक है। किन्तु यहाँ तो जो कुछ है पक्ष ही है। (अर्थात् उसमें साध्य का अनिश्चय ही है।) फिर सपक्ष का दृष्टान्त मिलेगा कहीं से? अब यहाँ अन्वय का दृष्टान्त नहीं दिया जा सकता।

हाँ व्यतिरेक का दृष्टान्त हम दे सकते हैं। अर्थात् यह दिखला सकते हैं कि—‘जो जो आत्मावान् नहीं है सो सो चैतन्यवान् भी नहीं है।’ जैसे, पत्थर में आत्मा नहीं है तो चैतन्य भी नहीं है। इसी तरह सभी जड़ पदार्थ विपक्ष के दृष्टान्त हो सकते हैं।

ऐसे अनुमान को जिसमें केवल व्यतिरेक का दृष्टान्त मिल सके, केवल व्यतिरेकी अनुमान कहा जाता है।

व्याप्ति

[व्याप्ति का अर्थ—व्याप्य और व्यापक—उपाधि—नव्यन्याय में व्याप्ति का लक्षण—अनुयोगी और प्रतियोगी—व्याप्ति का सिद्धान्त लक्षण—व्याप्ति महोपाय—व्याप्ति विषयक समस्या—अवच्छेदक धर्म—हेतु और साध्य का समानाधिकरण]

व्याप्ति का अर्थ—व्याप्ति का अर्थ है विशेष रूप से आति वा सम्बन्ध। यहाँ विशेष सम्बन्ध है दो वस्तुओं का नियत साहचर्य (सर्वदा एक के साथ दूसरे का रहना)।

यत्र यत्र धूमस्तत्राग्नि इति साहचर्यनियमो व्याप्ति — सर्वप्रथम

साहचर्य का अर्थ है एक साथ रहना। जैसे, मछली और जल का एक साथ रहना पाया जाता है। यहाँ दोनों में साहचर्य सम्बन्ध है। किन्तु यह सम्बन्ध नियमित नहीं है। अर्थात् कभी-कभी मछली जल से अलग (शुष्क स्थल में) भी पाई जा सकती है और जल भी मछली के बिना पाया जा सकता है। यानी दोनों सहचर एक दूसरे से अलग भी रह सकते हैं। इसी का नाम है 'व्यभिचार'।

व्यभिचार का व्युत्पत्त्यर्थ है वि (विशेष रूप से) + अभि (सर्वतो भावेन) + चार (गति = स्थिति का प्रभाव)। अर्थात् सर्वत्र एक ही विशेष रूप से व्यवस्थिति न होने को ही व्यभिचार कहते हैं।

एकत्राव्यवस्था व्यभिचार

अतएव व्यभिचार का भावार्थ हुआ नियमनिपात वा अपवाद। पूर्वोक्त उदाहरण में, जल और मछली के साहचर्य में नियम भङ्ग भी पाया जाता है। (अर्थात् एक की स्थिति दूसरे के अभाव में भी पाई जाती है) अतएव यहाँ दोनों का सम्बन्ध व्यभिचारयुक्त (वा व्यभिचारित) कहा जायगा।

व्याप्ति का अर्थ है अव्यभिचारित सम्बन्ध। जिस साहचर्य नियम में व्यभिचार (अपवाद) नहीं हो, वही व्याप्ति कहलाता है। जैसे, धूम और अग्नि में नियत साहचर्य देखने में आता है। धूम कभी अग्नि से पृथक् नहीं रहता। यह सर्वदा अग्नि के साथ ही पाया जाता है। इस नियम का कभी अपवाद (व्यभिचार) नहीं होता। या यों कहिये कि धूम सर्वदा एकनिष्ठ होकर अग्नि के ही साथ सहवास करता है, दूसरे के साथ नहीं। अर्थात् यह 'ऐकान्तिक' * (एक को लेकर) है, अनेकान्तिक (यहुनों का आश्रित) नहीं। एकपक्षीयन पक्ष की तरह यह सर्वदा केवल एक आग मात्र का ही साथी एकटकर

* एकरूप प्राण्यरूप तदभावस्य वा बोधन्त, सहचारः अव्यभिचारित सहचार, तत्कालमित्येकान्तिक।

— याचकोरा

रहता है। अग्नि से अतिरिक्त स्थल में यह धूम भी नहीं पाया जाता। दूसरे शब्दों में यह कहिये कि यह धूम व्यभिचार (अन्यत्र गमन) नहीं करता। इसी अव्यभिचारित सम्बन्ध को 'व्याप्ति' कहते हैं।

अतः तर्कौमुदीकार कहते हैं—

व्यभिचारज्ञानविरहसहकृत हेतुसाध्यसहचारदर्शन व्याप्तिमाहक भवति

इसी बात को दूसरे ढंग से समझिये। धूम अग्नि के बिना नहीं रह सकता। इसीलिये धूम का अग्नि के साथ जो सम्बन्ध है, उसे 'अविनाभाव' कहते हैं। अविनाभाव का शब्दार्थ है अ (नहीं) + विना (विरह या पाथक्न में) + भाव (होना)। अर्थात् यदि एक वस्तु ऐसी है जो दूसरी वस्तु के बिना धूम ही नहीं सके, तो वहाँ अविनाभाव सम्बन्ध जानना चाहिये। धूम धूम अग्नि के बिना हो ही नहीं सकता। जहाँ अग्नि नहीं है, वहाँ धूम भी नहीं रहेगा। धूम का अग्नि से पृथक् अपना कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है। उसका अस्तित्व अग्नि पर निर्भर करता है। अथवा आलङ्कारिक भाषा में यों कहिये कि उसका जीवन अपनी सहचरी (आग) के हाथ में है, जिसके विरह में यह धूम भी रह सकता ही नहीं। इसी अविनाभाव सम्बन्ध को व्याप्ति कहते हैं।

अतएव 'व्याप्ति' सम्बन्ध को हम (क) निपत साहचर्य (ख) अव्यभिचारित सम्बन्ध (ग) ऐकान्तिक भाव अथवा (घ) अविनाभाव सम्बन्ध भी कह सकते हैं।

व्याप्य और व्यापक—पूर्वोक्त उदाहरण में धूम और अग्नि का व्याप्ति सम्बन्ध दिखलाया गया है। अब प्रश्न यह उठता है कि किस में किसकी व्याप्ति है। धूम की व्याप्ति अग्नि में है या अग्नि की व्याप्ति धूम में ?

अब यह बात प्रत्यक्ष देखने में आती है कि धूम धूम अग्नि के बिना नहीं पाया जाता। किन्तु आग धूम के बिना भी पाई जाती है। जैसे, जलते हुए लोहे में निर्धूम अग्नि ऐलने में आती है। इसलिये ऐकान्तिकता (एकनिष्ठता) धूम में है, अग्नि में नहीं। अर्थात् अग्नि धूम में सीमित नहीं है, किन्तु धूम अग्नि में सीमित है।

इस बात को यहाँ दिये हुए वृत्तों से समझिये।



यहाँ सम्पूर्ण धूम अग्नि के अन्तर्गत है। किन्तु सम्पूर्ण अग्नि धूम के अन्तर्गत नहीं। अथवा यों कहिये कि धूम के बावर्तीय प्रवेश में अग्नि व्याप्त (फैला) है। किन्तु अग्नि के

* यदि अविनाभाव दोनों ओर से रहे तो उसे 'समव्याप्ति' कहते हैं। जैसे, पृथ्वी और गन्ध में। यदि अविनाभाव एक ओर से रहे तो उसे 'विषमव्याप्ति' कहते हैं। धूम अग्नि के बिना नहीं हो सकता, किन्तु अग्नि धूम के बिना भी हो सकती है। यह विषम व्याप्ति का उदाहरण हुआ।

यावतीय प्रदेश में धूम व्याप्त नहीं है। अर्थात् धूम में अग्नि की व्याप्ति है, अग्नि में धूम की नहीं। जिसकी व्याप्ति रहती है, वह 'व्यापक' कहलाता है। जिसमें व्याप्ति रहती है, वह 'व्याप्य' कहलाता है। उपर्युक्त उदाहरण में अग्नि व्यापक और धूम व्याप्य है। अग्नि धूम का व्यापक है; क्योंकि यह व्याप्ति क्रिया का 'कर्ता' है। धूम अग्नि का व्याप्य है, क्योंकि यह व्याप्ति क्रिया का कर्म है।

व्याप्य कभी व्यापक के बाहर नहीं रह सकता। किन्तु व्यापक व्याप्य के बाहर भी रह सकता है। (जैसे उपर्युक्त चित्र में दिखलाया गया है।)

अब प्रश्न यह उठता है कि व्याप्य और व्यापक इन दोनों में कौन किसका सूचक है। अर्थात् धूम से अग्नि का बोध हो सकता है या अग्नि से धूम का। धूम के सर्व देश में अग्नि व्यापक है। अर्थात् ऐसा कोई धूम नहीं हो सकता जिसमें अग्नि न हो। इसलिये हम कह सकते हैं कि "जहाँ-जहाँ धूम है वहाँ वहाँ आग होगी।" अतएव धूम को सर्वत्र अग्नि का सूचक (चिह्न) समझना चाहिये। किन्तु क्या आग भी सर्वत्र धूम की सूचक समझी जा सकती है? क्या हम पूर्वोक्त वाक्य को उलटकर कह सकते हैं—“जहाँ-जहाँ आग है वहाँ-वहाँ धूम होगा।” नहीं। क्योंकि धूम सर्वत्र अग्नि में व्यापक नहीं है। अर्थात् ऐसी भी आग हो सकती है जिसमें धूम नहीं हो (जैसे जलते हुए लोहे में)। अतएव हम धूम से तब जगह अग्नि का अनुमान कर सकते हैं, किन्तु अग्नि से तब जगह धूम का अनुमान नहीं कर सकते।

दूसरे शब्दों में यों कहिये कि धूम अग्नि का पक्का चिह्न है, किन्तु अग्नि धूम का पक्का चिह्न नहीं। नैयायिक लोग चिह्न को 'लिङ्ग' कहते हैं, और चिह्न से जिस वस्तु का संकेत (निर्देश) होता है उसको 'लिङ्गी' कहते हैं। उक्त उदाहरण में धूम 'लिङ्ग' है और अग्नि 'लिङ्गी'। लिङ्ग के द्वारा लिङ्गी का अनुमान होता है। इसलिये लिङ्गी को 'साध्य' और लिङ्ग को 'साधन' (अनुमान का हेतु) कहते हैं। पूर्वोक्त उदाहरण में 'धूम' लिङ्ग होने के कारण 'साधन' कहा जायगा और—'अग्नि' लिङ्गी होने के कारण 'साध्य' कहा जायगा। अतएव जहाँ व्याप्ति सम्बन्ध है, वहाँ व्यापक को साध्य और व्याप्य को साधन जानना चाहिये। अतएव यह सिद्ध हुआ कि व्याप्य (लिङ्ग) से व्यापक (लिङ्गी) का बोध हो सकता है। किन्तु व्यापक (लिङ्गी) से व्याप्य (लिङ्ग) का नहीं। क्योंकि व्यापक (अग्नि) व्याप्य (धूम) के अतिरिक्त और और स्थलों में भी (जैसे तप्त लोह पण्ड में) रह सकता है।

उपाधि—वाचस्पति मित्र प्रभृति कुछ प्राचीन नैयायिकों ने व्याप्ति का बहुत ही किन्तु सारगर्भित लक्षण दिया है।

“अनौपाधिको सम्बन्ध (व्याप्ति)”

अर्थात् जिस सम्बन्ध में ‘उपाधि’ नहीं हो उसे ही व्याप्ति जानना चाहिये।

यहाँ ‘उपाधि’ का अर्थ समझना आवश्यक है।

“उप समीपवर्तिनि आदधाति स्वकीय रूपम् इति उपाधिः।”

अर्थात् जो समीपवर्त्ता पदार्थ में अपना रूप, दिखलावे वह उपाधि है। जैसे जपापुष्प (ओड़दुल का फूल) के निकटवर्त्ती स्वच्छ स्फटिक में भी लाली की झलक दिखलाई पड़ने लगती है। यह लाली स्फटिक की स्वाभाविक लाली नहीं, किन्तु औपाधिक लाली है। क्योंकि वह उपाधि (ओड़दुल) के ससर्ग से प्राप्त हुई है। उपाधि हट जाने पर औपाधिक गुण (लाली) भी हट जायगा।

धूम के साथ आग सय जगह पाई जाती है। किन्तु अग्नि के साथ सब जगह धूम नहीं पाया जाता। क्योंकि अग्नि के साथ धूम का पाया जाना एक दूसरी बात पर निर्भर करता है। वह है आर्द्रेन्धन (भींगी लकड़ी) का संयोग। इसी को उपाधि कहते हैं। अग्नि के साथ धूम का जो सम्बन्ध है, वह इस (उपाधि) की अपेक्षा रहता है। अर्थात् वह सम्बन्ध सापेक्ष है, निरपेक्ष नहीं। इसीसे उपाधि (आर्द्रेन्धन संयोग) के अभाव में धूम का भी अभाव देखने में आता है। और इस उपाधिका अग्नि के साथ कोई आवश्यक सम्बन्ध नहीं है। यानी अग्नि के साथ उसका रहना कोई जरूरी नहीं है। इसलिये जब अग्नि के साथ भींगी लकड़ी का संयोग होता है तब धूम की उपलब्धि होती है। जब अग्नि के साथ भींगी लकड़ी का संयोग नहीं होता तब धूम की उपलब्धि नहीं होती।

मान लीजिये हम सिद्ध करना चाहते हैं कि—

“जलते हुए लोहे में धूम होगी, क्योंकि वहाँ अग्नि है।”

यहाँ अग्नि हेतु देकर हम धूम (साध्य) की सिद्धि करना चाहते हैं। किन्तु यहाँ हेतु (अग्नि) में साध्य (धूम) व्यापक नहीं है। क्योंकि उसमें उपाधि लगी हुई है। यह उपाधि धूम (साध्य) के साथ सर्वदा पाई जाती है, किन्तु अग्नि (साधन) के साथ सबदा नहीं पाई जाती। इसीलिये उपाधि का लक्षण कहा गया है—

“साध्य व्यापकत्वं सति साधनान्वापकत्वम् उपाधिः।”

(अर्थात् साध्य में व्यापक होने हुए भी जो साधन में व्यापक नहीं है उसीको उपाधि कहते हैं।)

यदि धूम का अग्नि के साथ निरुपाधिक अर्थात् निरपेक्ष सम्बन्ध रहता तो वह सर्वत्र

अग्नि के साथ पाया जाता। किन्तु उपाधिग्रस्त (भीगी लकड़ा के अधीन) होने के कारण धूम सरकहीं अग्नि के साथ नहीं रहता। अतएव धूम अग्नि में व्यापक नहीं है।

किन्तु अग्नि का धूम के साथ जो सम्बन्ध है वह उपाधिग्रस्त नहीं है। अर्थात् अग्नि धूम के साथ रहने के लिये किसी और वान को अपेक्षा नहीं रखता। वह इस सम्बन्ध में स्वधीन है, पदधीन नहीं। इसलिये वह धूम में व्यापक है। अर्थात् जहाँ-जहाँ धूम रहता है वहाँ सब जगह आग रहती है। इसी अनुपाधिक (उपाधि रहित) सम्बन्ध को व्याप्ति कहते हैं।

नव्यन्याय में व्याप्ति का लक्षण—नव्यन्याय के प्रवर्तक गणेश उपाध्याय ने अपने तत्त्वचिन्तामणि में व्याप्ति की बहुत ही सूक्ष्म विवेचना की है। उन्होंने कई प्रकार से व्याप्ति का लक्षण करते हुए प्रत्येक का सूक्ष्मातिशूक्ष्म विवेक्षण किया है। उन्हीं के आधार पर नीचे नैयायिक गण अपनी कृशम बुद्धि से बात की खाल निकाला करते हैं।

यहाँ नव्यन्याय के अनुसार व्याप्ति की मुख्य-मुख्य परिभाषाएँ देकर उनका विवेचन किया जाता है।

(१) तत्त्वचिन्तामणि में व्याप्ति की प्रथम परिभाषा यह दी गई है—

“साध्याभाववदपृच्छितम्”

इसका सीधा सादा अर्थ यही है कि ‘साध्य’ (जैसे अग्नि) का अभाव जहाँ-जहाँ है, तहाँ-तहाँ यदि हेतु (धूम) का भी अभाव रहे, तो वहाँ व्याप्ति सम्बन्ध समझना चाहिये। जैसे, भील में अग्नि का अभाव है तो वहाँ धूम का भी अभाव है। वृक्ष में अग्नि नहीं है तो वहाँ धूम भी नहीं है। इसी तरह जहाँ-जहाँ अग्नि का अभाव है, वहाँ-वहाँ धूम का भी अभाव है। अतएव वहाँ अग्नि का धूम के साथ व्याप्ति सम्बन्ध है। अर्थात् अग्नि धूम का व्यापक है (और धूम अग्नि का व्याप्य है)।

यह तो मोटा अर्थ हुआ। अब महीन अर्थ समझन की चेष्टा कीजिये। किन्तु उसे समझने के लिये पहले अनुयोगिता प्रतियोगिता भाव का समझ लेना आवश्यक है।

अनुयोगी और प्रतियोगी—प्रत्येक सम्बन्ध के लिये दो पक्षों का होना आवश्यक है—

(१) सम्बन्ध का ‘विषय’ (=जिसको लेकर सम्बन्ध है)

(२) सम्बन्ध का ‘आधार’ (=जिसका उक्त विषय से सम्बन्ध है)

मान लीजिये ‘क’ के साथ ‘ख’ का सम्बन्ध है। यहाँ सम्बन्ध किसमें स्थापित

किया गया है। 'क' में। इसको 'अनुयोगी' कहते हैं। और—सम्बन्ध किसको लेकर स्थापित किया गया है। 'ख' को लेकर। इसको 'प्रतियोगी' कहते हैं।

एक दूसरा उदाहरण लीजिये। "पात्रे घृतम्।"

अर्थात् घृतन में घी है। यहाँ घृतन 'आधार' और घी 'आधेय' है। अर्थात् दोनों में आधारआधेय सम्बन्ध है। इस सम्बन्ध का अनुयोगी कौन है? घी तो नहीं हो सकता। क्योंकि घी में घृतन नहीं है, घृतन में घी है। इसलिये यहाँ घृतन को 'अनुयोगी' और घी को 'प्रतियोगी' समझना चाहिये।

जिस तरह 'सम्बन्ध' में अनुयोगी प्रतियोगी होते हैं, उसी तरह 'अभाव' में भी अनुयोगी प्रतियोगी होते हैं। जिस विषय का अभाव होता है वह अभाव का प्रतियोगी कहलाता है। जिस स्थान में अभाव रहता है, वह अभाव का अनुयोगी कहलाता है। जैसे, 'जल में गन्ध का अभाव है।' यहाँ इस अभाव का अनुयोगी है जल, और प्रतियोगी है गन्ध। दूसरे शब्दों में यों कह सकते हैं कि इस अभाव की अनुयोगिता जलनिष्ठ (जल में) है, और प्रतियोगिता गन्धनिष्ठ (गन्ध में) है।

यहाँ प्रतियोगिता और अनुयोगिता गन्ध के अभाव पर अवलम्बित हैं। अर्थात् जल निष्ठ अनुयोगिता और गन्धनिष्ठ प्रतियोगिता का निरूपक अभाव ही है। इसी तरह 'साध्य' के अभाव को लें लीजिये। इस अभाव के द्वारा निरूपित प्रतियोगिता साध्यनिष्ठ है। अतएव नैयायिकों की भाषा में इस अभाव को साध्यनिष्ठ प्रतियोगिता निरूपक अभाव कहेंगे।

यह तो हुआ 'साध्याभाव'। अब 'वृत्ति' शब्द को लीजिये। वृत्ति का अर्थ है स्थिति अर्थात् किसीमें धरायमान रहना। जिसमें आधेय पदार्थ धरायमान रहता है, उसको 'आधार' या 'अधिकरण' कहते हैं। जैसे, 'घट में जल है।' यहाँ घट आधार है। जल आधेय और उसकी वृत्ति (स्थिति) घटनिष्ठ है (अर्थात् घट में है) इसी तरह, 'घट में जल नहीं है।' यहाँ घट आधार है। जल का अभाव आधेय है। और उस अभाव की वृत्ति घटनिष्ठ है (अर्थात् घट में है)।

जिस तरह अनुयोगिता प्रतियोगिता सम्बन्ध या अभाव के द्वारा निरूपित होती है, उसी तरह वृत्तित्व आधार के द्वारा निरूपित होता है। घट निरूपित वृत्तित्व कहन से घट रूपी अधिकरण में जो आधेय है (जैसे जल) उसकी स्थिति का बोध होगा।

अब पृथाक सूत्र पर फिर से ध्यान दीजिये—

"साध्याभाववद्वृत्तित्वम्।"

अर्थात् साध्य के अभाव का जो अधिकरण (आधार) है, उसमें हेतु की वृत्ति (स्थिति) का न होना ही व्याप्ति है। जैसे, धूम और अग्निवाला उदाहरण ले लीजिये।

यहाँ साध्य है अग्नि। अतएव उसके अभाव को कहेंगे अग्निनिष्ठ प्रतियोगिता निरूपक अभाव (यह अभाव जिसकी प्रतियोगिता अग्नि में है।) अग्नि के अभाव का अधिकरण है यह स्यात् जिसमें अग्नि नहीं हो, जैसे तालाव। इस अधिकरण के द्वारा निरूपित वृत्तित्व उन पदार्थों में है जो तालाव के आधेय हैं, जैसे जन। धूम में ऐसा वृत्तित्व नहीं है। अतएव उसमें अग्नि की व्याप्ति है।

इसी निष्कर्ष पर पहुँचने के लिये इतना द्राष्टिहीन प्राणायाम किया गया है। नैयायिक-गण इसी बात को अपनी जटिल भाषा में कहेंगे—“साध्यनिष्ठ प्रतियोगिता निरूपक अभाव के अधिकरण में हेतु के वृत्तित्व का न होना ही व्याप्ति का लक्षण है।”

व्याप्ति का सिद्धान्त-लक्षण—तत्त्वचिन्तामणिकार ने सिद्धांत रूप में व्याप्ति का यह लक्षण किया है—

“हेतुव्यापकमाध्यतताभिन्नस्य व्याप्तिः।”

अर्थात् हेतु और उसके व्यापक साध्य का जो ‘समानाधिकरण’ (एक ही आधार में स्थिति) हो उसे ‘व्याप्ति’ कहते हैं। यहाँ व्यापक साध्य का अर्थ है हेतु के समानाधिकरण अभाव का प्रतियोगी नहीं होनेवाला। अर्थात् हेतु के साथ जिसका कभी अभाव नहीं पाया जाय, ऐसा साध्य हेतु का व्यापक कहलाता है। ऐसे व्यापक साध्य की व्याप्य हेतु में जो सदवृत्तिता है, उसी को ‘व्याप्ति’ कहते हैं।

व्याप्तिग्रहोपाय—व्याप्ति के सम्यग्ध में एक और विचारणीय प्रश्न है। यह है ‘व्याप्ति का ज्ञान’। हमें व्याप्ति-सम्यग्ध का ज्ञान क्योंकर होता है? इसके उत्तर में नैयायिक गण कहते हैं—‘भूयो दर्शनात्।’ अर्थात् बारम्बार दो वस्तुओं का सादृश्य देखने से व्याप्ति का बोध होता है। जैसे हजारों बार रसोईघर में अग्नि और धूम का सम्यग्ध देखने में आता है।

किन्तु केवल इतना ही कहना पर्याप्त नहीं है। भूयोदर्शन (Repeated observation) से लाखों जगह हमें भले ही अग्नि धूम का सम्यग्ध देखने में आये, किन्तु यदि कहीं, एक जगह भी, धूम के साथ अग्नि का सम्यग्ध नहीं पाया जाय, तो ‘व्याप्ति’ फट जाती है। इसलिये केवल बहुत-से स्थलों में सहचार होने से ही व्याप्ति की सिद्धि नहीं होती। सहचार के साथ साथ व्यभिचार का अभाव होना भी आवश्यक है।

अतएव व्याप्तिज्ञान के लिये दो बातों का ज्ञान होना जरूरी है—

(१) सहचार का ज्ञान (Agreement in presence)

(२) व्यभिचार ज्ञान का (Agreement in absence)

इसलिये व्याप्तिज्ञान का

“व्यभिचारज्ञानविरहसहकृतं सहचारज्ञानम् ।”

धूम के साथ अग्नि का सहचार सब जगह मिलता है। जैसे रसोईघर में, यशशाला में इत्यादि (Positive Instance)। धूम के साथ अग्नि का व्यभिचार एक जगह भी देखने में नहीं आता। जैसे, पोखरे में धूम नहीं है तो वहाँ अग्नि भी नहीं है। (Negative Instance) इसी अयमिचरित सहचार सम्बन्ध के ज्ञान से व्याप्ति का बोध होता है।

यहाँ एक मनोरञ्जक शका उत्पन्न होती है। व्याप्ति के बल पर ही प्रत्येक अनुमान किया जाता है। अर्थात् अनुमान का आधार है व्याप्ति सम्बन्ध। और व्याप्ति कैसे सिद्ध होनी है? अयमिचरित सहचार के ज्ञान से व्याप्ति का अनुमान किया जाता है। अतः व्याप्ति का आधार है अनुमान। यहाँ अनुमान के द्वारा तो हम व्याप्ति को सिद्ध करते हैं और फिर इसी व्याप्ति के द्वारा अनुमान को सिद्ध करते हैं। यह ‘अन्योन्याश्रय दोष’ (Arguing in a circle) है।

इस अन्योन्याश्रय दोष से कैसे उद्धार हो सकता है? इसके लिये कुछ नैयायिक एक युक्ति का आश्रय लेते हैं। उनका कहना है कि जिस तरह एक गाय को देखने से उसकी नित्य सामान्य जाति (गोत्व) भी प्रत्यक्ष होती है, उसी तरह स्थान विशेष में धूमाग्नि का साहचर्य देखने से उस साहचर्य का नित्यत्व प्रत्यक्ष होता है। जिस प्रकार सामान्य लक्षण ‘प्रत्यक्षज्ञान’ के द्वारा जाति की उपलब्धि होती है, उसी प्रकार ‘अलौकिक सन्निकर्ष’ Supernormal perception) के द्वारा व्याप्ति की भी उपलब्धि होती है। अतएव व्याप्तिज्ञान प्रत्यक्ष सिद्ध है अनुमान सिद्ध नहीं। और इसलिये उसे अनुमान का आधार मानने में अन्योन्याश्रय दोष नहीं लगता।

व्याप्तिविषयक समस्या—व्याप्ति के विषय में कुछ शक्य उठाई जा सकती है। ‘परंतु पर अग्नि है।’ यहाँ अग्नि और पर्यंत में सयोग सम्बन्ध है, समवाय नहीं। अर्थात् सयोग सम्बन्ध से तो अग्नि की स्थिति पर्यंत पर है किंतु समवाय सम्बन्ध से उसकी स्थिति नहीं है। और जब (समवाय सम्बन्ध से) अग्नि की स्थिति पर्यंत में नहीं है तब वहाँ उसका अभाव मानना पड़ेगा। अर्थात् यह कहना पड़ेगा कि यहाँ साध्य का अभाव है। और उस साध्य के अभाव में भी हेतु (धूम) देखने में आता है। तब हेतु के साथ साध्य का समानाधिकरण्य कहाँ रहा? अर्थात् धूम में अग्नि की व्याप्ति कहाँ रही।

इसी तरह कहा जा सकता है कि पर्यंत पर महानसीय (रसोई घर का) अग्नि तो नहीं है। अर्थात् उसमें अग्निविशेष का अभाव है। और इस तरह साध्य (अग्नि) का अभाव रहते हुए भी हेतु (धूम) पाया जाता है। अतएव दोनों में व्याप्ति सम्बन्ध नहीं माना जा सकता।

अवच्छेदक धर्म—उपयुक्त शकाओं का समाधान करने के लिये हमें साध्य

का धर्म और सम्यग्ध पहचानना चाहिये। जब हम कहते हैं कि 'पर्वत पर अग्नि है' तो हमारा अर्थ किस अग्नि से रहता है? चूल्हे की आग से या सामान्य अग्नि से? हम पर्वत में केवल सामान्य अग्नि सिद्ध करना चाहते हैं कोई विशिष्ट अग्नि नहीं। अर्थात् यहाँ विशुद्ध अग्नित्व धर्म को लेकर ही हम साध्य की सिद्धि करना चाहते हैं। अतएव यहाँ जो अग्नित्व धर्म है वही साध्यता का सूचक या परिचायक है। इसलिये इसको 'साध्यतावच्छेदक' (साध्यता का अवच्छेदक वा बोधक) धर्म कहते हैं। पर्वत पर जो अग्नि है वह इसी (साध्यतावच्छेदक) धर्म से अवच्छिन्न (व्यक्त) है।

अतः यहाँ साध्यतावच्छेदक धर्मावच्छिन्न का अर्थ हुआ विशुद्ध अग्नित्व धर्मवाला अग्नि। न कि महानसीय अग्नित्व धर्मवाला अग्नि। ऐसे अग्नि का पर्वत में अथवा धूम के और किसी आधार में अभाव नहीं रह सकता। इसलिये व्याप्ति सम्यग्ध के विषय में जो शका की गई है वह निर्मूल है।

इसी तरह समवायवाली शका को ले लीजिये। पर्वत पर अग्नि का संयोग सम्यग्ध सिद्ध करना अभीष्ट है न कि समवाय। पर्वत में अग्नि का समवाय होना ही असंभव है। क्योंकि समवाय के लिये अङ्गाङ्गी भाव होना आवश्यक है। पर्वत और अग्नि में अङ्गाङ्गी सम्यग्ध नहीं होता। केवल संयोग मात्र होता है। अतएव पर्वतस्थ अग्नि की साध्यता संयोग सम्यग्ध को लेकर है। अर्थात् यहाँ साध्यता का अवच्छेदक (बोधक) सम्यग्ध है संयोग।

अतएव यहाँ साध्यतावच्छेदक सम्यग्धावच्छिन्न का अर्थ हुआ संयोग सम्यग्धवाला अग्नि। ऐसे अग्नि का पर्वत अथवा धूम के और किसी आधार में अभाव नहीं रह सकता। इसलिये साध्य हेतु के समानाधिकरण्य में कोई बाधा नहीं पहुँचती।

इसी तरह पर्वत में जो धूम है उसका धर्म है 'साधारण धूमत्व' (न कि धूम का एक वास रंग या आकार)। यह हेतुत्वावच्छेदक धर्म हुआ। पर्वत के साथ धूम का सम्यग्ध है 'संयोग' (न कि समवाय)। यह हेतुत्वावच्छेदक सम्यग्ध हुआ।

जहाँ 'साध्य' शब्द का प्रयोग हो, वहाँ साध्यतावच्छेदक धर्मावच्छिन्न साध्यतावच्छेदक सम्यग्धावच्छिन्न (अर्थात् निर्दिष्ट धर्म और सम्यग्धवाला) साध्य समझना चाहिये। इसी प्रकार हेतु से हेतुत्वावच्छेदक धर्मावच्छिन्न हेतुत्वावच्छेदक सम्यग्धावच्छिन्न का अर्थ ग्रहण करना चाहिये।

हेतु और साध्य का समानाधिकरण्य—अतएव हेतु और साध्य के समानाधिकरण्य का अर्थ हुआ 'निर्दिष्ट धर्म और सम्यग्ध के साथ दोनों का एक जगह

रहना ।' जैसे, अग्नि और धूम अपने सामान्य घम और संयोग सम्बन्ध से सद्वर्त्ती रहते हैं।

साध्य के व्यापक होने का अर्थ है—जहाँ जहाँ हेतु है तहाँ-तहाँ उसका पाया जाना । अर्थात् जहाँ हेतु है तहाँ उसका अभाव नहीं पाया जाता । यानी हेतु के अधिकरण में साध्य का अभाव नहीं होना । या हेतु और साध्याभाव का समानाधिकरण्य नहीं होता ।

नव्य-न्याय की लब्धेदार भाषा की चाहनी चखनी हो तो इसी बात को इस प्रकाश में सुनिये—

“साध्यतावच्छेदक धर्मावच्छिन्न साध्यतावच्छेदक सम्यग्भावच्छिन्न निष्ठप्रतियोगिता निरूपक अभाव का हेतुत्वावच्छेदक धर्मावच्छिन्न हेतुत्वावच्छेदक सम्यग्भावच्छिन्न के साथ समानाधिकरण्य नहीं होना ही 'व्याप्ति' है ।”



उपमान

[उपमान और उपमिति—उपमान का लक्षण—उपमिति वा स्वरूप—उपमान के सम्बन्ध में मतभेद—

उपमान का महत्त्व]

उपमान और उपमिति—उपमान का अर्थ है 'उपमीयते अनेन इति

उपमानम्। उपमा या सादृश्य के आधार पर जो ज्ञान प्राप्त किया जाता है, उसे उपमिति कहते हैं। मान लीजिये, कोई नागरिक है जिसने गवय (नील गाय) नामक जन्तु को नहीं देखा है। उसे जंगल के निकटवर्ती किसी ग्रामीण के द्वारा यह मालूम होता है कि गाय के समान ही गवय का भी आकार प्रकार होता है। अब यह जंगल में जाता है। वहाँ गोसदृश जन्तु उसे दिखलाई पड़ता है, जिसे उसने पहले कभी देखा नहीं है। किन्तु गवय का जो वर्णन उसने सुन रखा है, सो उस जन्तु विशेष पर घटित हो जाने के कारण यह समझ लेता है कि यही गवय है। अब इस ज्ञान के स्वरूप पर विचार कीजिये। 'यह गवय है' ऐसा ज्ञान उस नागरिक को कैसे उत्पन्न होता है? यदि उसे यह मालूम नहीं रहता कि 'गोसदृश गवय होता है' तो उस जन्तु को देखने पर भी उपर्युक्त ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती। इसलिये 'सादृश्य ज्ञान' पर ही उपमिति का अस्तित्व निर्भर करता है। यही सादृश्यज्ञान उपमिति का कारण या उपमान कहलाता है।*

उपमान का लक्षण—महर्षि गौतम कहते हैं—

प्रसिद्ध साधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम् ।

—भ्या० सू० १।१।१

प्रसिद्ध वस्तु (यथा गौ) के साधर्म्य से अप्रसिद्ध वस्तु (यथा गवय) का ज्ञान प्राप्त करना ही 'उपमिति' है। उपमिति का साधन ही उपमान प्रमाण कहलाता है।†

हरिभद्र सूरि भी इन्हीं शब्दों में उपमान की परिभाषा देते हैं—

प्रसिद्धवस्तुसाधर्म्यात् अप्रसिद्धस्य साधनम् ।

उपमानं समारयात् यथा गौर्गवयस्तथा ।

—पदार्थान समुच्चय

* उपमितिकरणम् (उपमापनम्) । तच्च सादृश्यज्ञानम् ।

† सदृश्यं प्रसिद्धस्य पूर्वप्रमितस्य गवादेः साधर्म्यात् सादृश्यात् तज्ज्ञातात् साध्यस्य गवयादिपदवाच्यत्वरूप साधनं सिद्धिरुपमानमुपमितिः । यत् इत्यभ्याहारेण च कारणलक्षणम् ।

ज्ञात पदार्थ के सादृश्य से अज्ञात पदार्थ का ज्ञान कराना ही उपमान का काम है। इसलिये कहा गया है—

“प्रज्ञातेन सामान्यात् प्रज्ञापनीयस्य प्रज्ञापनमुपमानम्।”

भाष्यकार कहते हैं—

उपमानं सादृश्य ज्ञानम्

अर्थात् सादृश्य का ज्ञान ही उपमान प्रमाण है। यह सादृश्य है क्या? केवल किसी अंश में समानता होने से ही सादृश्य नहीं हो सकता। जैसे, फाला रंग होने के कारण ही कौआ और हाथी ये दोनों सरूप नहीं बहे जायेंगे।* सादृश्य के लिये जाति या सामान्य की समानता होना आवश्यक है। इसीलिये भाष्यकार फिर कहते हैं—

सादृश्यं तु सामान्ययोगः

कौए और कोयल में समाजजातीयता है, इसलिये दोनों में सादृश्य सम्बन्ध कहा जा सकता है। कौए और हाथी में समानजातीयता नहीं है, इसलिये दोनों में सादृश्य सम्बन्ध नहीं कहा जा सकता।

उपमिति का स्वरूप—उपमान कारण है और उपमिति फल है। नीचायिकों का कहना है कि यन में गोसदृश पिंड को देखकर उसमें गवय पद वाच्यत्व की जो प्रतीति होती है, वही उपमिति रुपी फल है। इस संज्ञा सन्धि-सम्बन्ध के ज्ञान का कारण है ‘अति देश वाक्यार्थ’ का स्मरण। अतिदेश का अर्थ है,

एकत्र श्रुतस्यान्यत्र सम्बन्ध

‘गवय’ ‘वाचक’ या संज्ञा है। उसका वाक्य (संज्ञी) पहले देखा नहीं गया है। हाँ, यह वाक्य पदार्थ गोसदृश होता है, इतना पहले से विदित है। अतः यन में उस गोसदृश पिंड को देखते पर गवय शब्द के शक्तिग्रह का स्मरण हो जाता है और उस दृश्यमान पिंड में ‘गवय’ संज्ञा का सम्बन्ध स्थापित हो जाता है। यही वाक्य वाचक सम्बन्ध की उपपत्ति उपमिति रुपी फल है।

उपमान के सम्बन्ध में मतभेद—उपमान के सम्बन्ध में वाशनिफों का घोर विवाद है। दिङ्नागाचार्य उपमान को प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं मानते हैं। वैशेषिकगण

* सामान्य का अर्थ है ‘अपुण्य धर्म’। भाष्यकार कहते हैं, ‘वा समावां बुद्धिं प्रसूने निद्वेष्यधिरूपेषु यथा बहुनीतरेतरतो न भावधन्ते योऽयौनेकत्र प्रवयानुवृत्ति निमित्तं तद्व्यामन्यम्।’

उपमान को अनुमान के अन्तर्गत ही समाविष्ट कर लेते हैं। भासर्वज्ञ इसे शब्द से अभिन्न समझते हैं। सांख्य मतानुसार उपमान शब्दपूर्वक प्रत्यक्ष के अतिरिक्त और कुछ नहीं है।

नैयायिकों को इन सभी आक्षेपों का उत्तर देना पड़ता है। सिद्धान्तमुक्तावली में उपर्युक्त मतों का खण्डन कर यह दिखाया गया है कि उपमान का अन्तर्भाव प्रत्यक्ष, अनुमान वा शब्द में नहीं हो सकता है। वस्तुतः उपमान में प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द इन तीनों के अंश रहते हैं। पहले शब्द द्वारा गोगवय-सादृश्य का ज्ञान होता है। फिर प्रत्यक्ष द्वारा गोसदृश पिंड का साक्षात्कार होता है। तदनंतर अनुमान द्वारा उसका गवय होना सूचित होता है।

नोट—उपमान प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता। क्योंकि प्रत्यक्ष द्वारा केवल गोसदृश पिंड की प्रतीति होती है, गवय की नहीं। यहाँ अनुमान प्रमाण भी नहीं माना जा सकता। क्योंकि अनुमान प्रत्यक्षमूलक होता है और यहाँ गवय का पहले कभी प्रत्यक्षानुभव नहीं हुआ है। यहाँ किंग (गोसारथ्य) और साध्व (गवय) का व्याप्तिसम्बन्ध अदृष्ट होने के कारण अनुमान की सिद्धि नहीं हो सकती। शब्द भी उपमिति का कारण नहीं हो सकता। क्योंकि शब्द से 'गोगवय-सादृश्य' का ज्ञान होता है, पिंडविशेष में गवयपद वाच्यत्व का नहीं। इस कारण उपमान उपर्युक्त तीनों प्रमाणों से भिन्न एक स्वतंत्र प्रमाण माना जाता है।

उपमान का महत्त्व—भाष्यकार वात्स्यायन उपमान प्रमाण की उपयोगिता का जोरों में समर्थन करते हैं। उनका कहना है कि बहुत से ऐसे अदृष्ट पदार्थ हैं जिनका उपमान प्रमाण द्वारा आविष्कार किया जा सकता है। आयुर्वेद प्रभृति विज्ञानों में प्रसिद्ध साधर्म्य के आधार पर ही अनेक अपरिचित औषधादि द्रव्यों का वर्णन मिलता है। जैसे मूंग के सदृश मुद्गगपर्णी होती है। इन वचनों से नाना अज्ञात पदार्थों का उद्धार हो सकता है जो अत्यन्त ही उपयोगी और लोकोपकारी सिद्ध हो सकते हैं। इस प्रकार उपमान प्रमाण का अपना पृथक् महत्त्व है।

* यथा मुद्गस्तथा मुद्गगपर्णी यथा मापस्तथा मापगर्णी इत्युपमाने प्रयुक्त उपमानात् सज्ञा सञ्ज्ञि सम्बन्धं प्रतिपद्यमानवत्तामोपधी मैववर्णयद्भवति ।

शब्द

[ध्वन्यात्मक और वर्णात्मक शब्द—शब्द का संकेत—आध्यात्मिक और आधुनिक संकेत—पर—शक्ति—शक्ति—आह्वति—पर ही शक्ति—प्रत्यक्ष और समुदायार्थ—पर के भेद—रुद्र, योगिक और योगरुद्र—रुद्रोत्पत्ति—वाक्य—आर्वाक्ष—आवृत्ति—योग्यता—तारक्य—अग्निषा और समुदाय—महत्समुदाय—अव्यक्तसमुदाय—शब्दप्रमाण—वृत्तार्थ और अवृत्तार्थ शब्द—पैदिक वाक्य—वेद की प्रामाणिकता—शब्दाभिव्यक्ति—शब्द और अर्थ का सम्बन्ध]

ध्वन्यात्मक और वर्णात्मक शब्द—

श्रोत्रमहृणो योऽर्थं स शब्द

श्रोत्रेन्द्रिय का जो विषय होता है, वह 'शब्द' कहलाता है।

शब्द दो प्रकार के होते हैं—

(१) ध्वन्यात्मक (Inarticulate)—जिसमें फंक्शन ध्वनिमात्र सुन पड़ती है, अक्षर स्फुटित नहीं होता। जैसे ढोल की आवाज।

वर्णात्मक (Articulate)—जिसमें फण्ट तालु, आदिकों के संयोग से स्वर व्यञ्जनों का उच्चारण स्फुटित हो जाता है। जैसे, मनुष्य की आवाज।

वर्णात्मक शब्द भी दो प्रकार के होते हैं—

(१) सार्थक—जिससे कुछ अर्थ विशेष का बोध हो। जैसे, घट, पट, गो इत्यादि।

(२) निरर्थक—जिससे कुछ अर्थ नहीं निकले। जैसे शिशु का उच्चारण, उम्, हुम् इत्यादि।

शब्द का संकेत—साधक शब्द सहा, किया आदि के भेद से कई प्रकार के होते हैं। इन शब्दों में एक विशेष अर्थ प्रकाश करने की शक्ति रहती है। जैसे 'मरु' कहने से एक जन्तुविशेष का बोध होता है। गमन' कहने से एक क्रिया विशेष का बोध होता है। इस अर्थघोतन शक्ति को 'संकेत' कहते हैं।

शब्द में शक्ति कहाँ से आती है? इस प्रश्न पर न्याय और मीमांसा में मतभेद है। मीमांसकों के मतानुसार शब्द की शक्ति नैसर्गिक (natural) और नित्य है। नैयायिक यह नहीं मानते। उनका कहना है कि शब्द और अर्थ में स्वाभाविक सम्बन्ध नहीं है, कृत्रिम

* शब्दों द्विविध ध्वन्यात्मक वर्णात्मक। तन्नामो मेरीमृद्व्वादी प्रसिद्ध। द्वितीय संस्कृतभाषा विरूप शब्दः।

सम्यन्ध (conventional) है। अर्थात् शब्द इच्छानिर्मित संकेत मात्र है। चाहे वह संकेत ईश्वरकर्तृक हो या मनुष्य कर्तृक।

नोट—शब्द के द्वारा जो पदार्थ इङ्गित वा सूचित होता है, वह 'वाक्य' कहलाता है। शब्द उस वस्तु का सूचक चिह्न वा संकेत (symbol) मात्र है। इसलिये वह 'वाचक' कहलाता है।

आजानिक और आधुनिक संकेत—संकेत दो प्रकार का माना गया है—

(१) आजानिक—अर्थात् जो संकेत अज्ञात काल से चला आता है। 'घट' शब्द से जो पात्रविशेष का बोध होता है, वह हमारा आपका दिया हुआ नहीं है। यह अर्थ घट शब्द में किसने दिया यह नहीं मालूम। हम इतना ही जानते हैं कि 'घट' शब्द में इस अर्थविशेष को व्यञ्जित करने का सामर्थ्य है। अर्थात् 'घट' शब्द में एक प्रसिद्ध शक्ति है। इस शक्ति को आजानिक कहते हैं।

(२) आधुनिक—अर्थात् जो संकेत किसी की इच्छा मान से दिया गया हो। जैसे, 'श्यामलाल' से आप एक व्यक्तिविशेष का अर्थ ग्रहण करते हैं। यह नाम उसके माता-पिता के इच्छानुसार दिया गया। यानी किसी मनुष्य ने अपने लड़के का संकेत 'श्यामलाल' शब्द से किया। श्यामलाल का यह अर्थ सामयिक है। किसी स्थान में कुछ लोगों ने कुछ समय के लिये यह संकेत मान लिया है। इसलिये यह आधुनिक संकेत कहलाता है।

नोट—आचार्यों ने आजानिक संकेत के लिये 'शक्ति' और आधुनिक संकेत के लिये परिभाषा नाम का व्यवहार किया है।

पद—शक्तिमान् शब्द को पद कहते हैं। जिस शब्द में एक अर्थविशेष धोतन करने की शक्ति रहती है वह पद कहलाता है।

यहाँ एक प्रश्न उठता है कि शब्द में किस अर्थ को प्रकाश करने की शक्ति है ?।

(१) व्यक्ति विशेष (Individual) को ?

अथवा (२) जाति विशेष (Universal) को ?

अथवा (३) आकृति विशेष (Form) को ?

छ कुछ आचार्यों इसको ईश्वरकर्तृक मानते हैं। तर्कसंग्रहकार कहते हैं—“अस्मात् पदार्थ इयमर्थ बोद्धव्य” इति ईश्वरसंकेत शक्ति ।” अर्थात् 'घ' से जो घड़े का बोध होता है, वह संकेत (मानी) ईश्वरप्रदत्त है। इसी का नाम शक्ति है।

व्यक्ति—व्यक्ति का अर्थ है यह वस्तु जो अपने गुणों के साथ व्यक्त अर्थात् प्रत्यक्ष हो सके।

“व्यक्तिगुणविशेषाश्रयो, मूर्तिः।”

(न्या० सू० २।२।८४)

अर्थात् गुणों का आधारस्वरूप जो मूर्तिवान् द्रव्य है वही व्यक्ति है। जिरा द्रव्य में घट के विशिष्ट गुण मौजूद हों, यह घट है। और प्रत्येक घट पृथक् पृथक् व्यक्ति है।

जाति—जाति का लक्षण है—

“समानप्रसवार्थिका जातिः।”

(न्या० सू० २।२।९६)

अर्थात् भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में रहते हुए भी जो एक-सी जानी जाय यह जाति है। ससार में घट असंख्य हैं, किन्तु उनकी जाति (घटत्व) एक ही है। समान जाति के कारण भिन्न भिन्न द्रव्य होते हुए भी सभी घड़े एक ही नाम से पुकारे जाते हैं। ‘पद’ आदि वस्तुओं की जाति भिन्न है। अतएव वे घट वर्ग में नहीं आते।

आकृति—आकृति क द्वारा ही जाति पहचानी जाती है।

“आकृतिर्जातिर्लिङ्गास्या।”

(न्या० सू० २।२।९६)

आकृति का अर्थ है स्वरूप अथवा अङ्गों की रचना। सींग, पूँछ, छुट, सिर और गर्दन आदि की शकल से हम पहचान जाते हैं कि यह ‘गाय’ है। पेंदी, डिस्तार और मुँह की बनावट से पहचान जाते हैं कि यह ‘घड़ा’ है।

अब प्रश्न यह है कि ‘गो’ पद से किस अर्थ का बोध होता है? ‘गाय’ नामधारी व्यक्तियों का? अथवा ‘गो’ की जाति का? अथवा गाय की आकृति का?

पद की शक्ति—अब ‘गो’ शब्द के भिन्न भिन्न प्रयोगों पर ध्यान दीजिये।

- (क) गाय चरती है।
- (ख) गायों का झुंड बैठा है।
- (ग) गाय का दान कीजिये।
- (घ) गाय को भूसा खिलाइये।

इन प्रयोगों को देखने से मालूम होता है कि गाय से ‘आकृति’ का अर्थ नहीं लिया गया है; क्योंकि गाय की आकृति तो नहीं चरती है। इसी तरह जाति का अर्थ भी सङ्गत नहीं होता। क्योंकि गोत्व जाति को तो भूसा नहीं खिलाया जा सकता। अतएव यह स्पष्ट है कि ‘गो’ शब्द व्यक्ति के अर्थ में प्रयुक्त होता है।

किन्तु ऐसा मानने से एक कठिनता आ पड़ती है। 'गो' पद से हम किस-किस व्यक्ति का ग्रहण करें ? और किस-किस व्यक्ति का ग्रहण न करें ? यह कैसे जाना जा सकता है ? सामने जो व्यक्ति (गाय या नीलगाय) है, वह गोपद वाच्य है या नहीं इसका निश्चय कैसे होता है ? आकृति देख कर ही तो इसका निश्चय होता है। नीलगाय या हरिण की आकृति गाय की आकृति से भिन्न होती है। अतएव उसे 'गो' नहीं कहते। जिन व्यक्तियों में गाय की आकृति पाई जाती है उन्हें ही 'गो' कहते हैं। अतएव यह कहना पड़ेगा कि 'गो' पद से आकृति विशिष्ट व्यक्ति का ही ग्रहण होता है।

किन्तु तो भी एक कठिनता रह जाती है। यदि मिट्टी की गाय बनाकर रख दी जाय (जिसकी आकृति बूढ़ गाय की हो) तो 'गो' पद से उसका बोध नहीं होगा। "गाय को नहलाओ" "गाय को भूसा खिलाओ," आदि वाक्य कहने से उस मूर्ति (आकृति-विशिष्ट व्यक्ति) का ग्रहण नहीं होगा। क्योंकि उन्मर्ग गोत्व जाति नहीं है।

"व्यक्थाकृतियुक्तेऽप्यप्रसङ्गात् प्रोक्षणादीनां मृद्गवके जाति ।"

—न्या० सू० २।२।६१

अतएव सिद्ध है कि आकृति जाति विशिष्ट व्यक्ति का ही ग्रहण 'गो' पद से हो सकता है। अर्थात् पद से व्यक्ति, आकृति और जाति इन तीनों का बोध होता है।

व्यक्थाकृतिजातयस्तु पदार्थ ।

—न्या० सू० २।२।६३

'गो' पद कहने से व्यक्ति विशेष का ग्रहण होता है, आकृति विशेष की सूचना मिलती है, और जाति विशेष का निर्देश होता है। यही नैयायिकों का मत है।

अवयवार्थ और समुदायार्थ—पद का अर्थ किस पर निर्भर करता है ? वर्षसमुदाय (अक्षरसमूह) पर अथवा धातुप्रकृति प्रत्ययादि के संयोग पर ? दूसरे शब्दों में यों कहिये कि पद का अर्थ स्वाधीन है अथवा व्युत्पत्ति के अधीन ? नैयायिकों का मत है कि दोनों प्रकार के पद होते हैं। कुछ पद ऐसे होते हैं, जिनमें व्युत्पत्ति के अनुसार अर्थ होता है। जैसे पाचक। यहाँ पच् धातु (पकाना) में अक् प्रत्यय (कर्तासूचक) लगाने से 'पाचक' शब्द निष्पन्न हुआ है। अतएव इस शब्द की शक्ति धात्वर्थ और प्रत्ययार्थ इन दोनों अवयवों के अधीन है। इसको 'अवयवार्थ' कहते हैं। और कुछ शब्द ऐसे होते हैं जिनका अर्थ व्युत्पत्ति पर निर्भर नहीं करता। जैसे, गो। यहाँ गम् धातु (जाना) में डोस् (कर्तासूचक) प्रत्यय लगाने से यह शब्द बना है। अतएव व्युत्पत्ति के अनुसार इसका अर्थ होगा गमनशील। किन्तु गमनशील तो बहुत से पदार्थ हैं। मनुष्य, घोड़ा, हाथी, सभी चलते हैं।

व्यक्ति—व्यक्ति का अर्थ है वह वस्तु जो अपने गुणों के साथ व्यक्त अर्थात् प्रत्यक्ष हो सके।

“व्यक्तिगुणविशेषाश्रयो मूर्तिः।”

(न्या० सू० २।२।८४)

अर्थात् गुणों का आधारस्वरूप जो मूर्तिवान् द्रव्य है वही व्यक्ति है। जिस द्रव्य में घट के विशिष्ट गुण मौजूद हों, वह घट है। और प्रत्येक घट पृथक्-पृथक् व्यक्ति है।

जाति—जाति का लक्षण है—

“समानप्रसचारिका जाति।”

(न्या० सू० २।२।६९)

अर्थात् भिन्न भिन्न व्यक्तियों में रहते हुए भी जो एक सी जानी जाय वह जाति है। ससार में घट असंख्य ह, किंतु उनकी जाति (घटत्व) एक ही है। समान जाति के कारण भिन्न-भिन्न द्रव्य होते हुए भी सभी घड़े एक ही नाम से पुकारे जाते हैं। ‘पट’ आदि वस्तुओं की जाति भिन्न है। अतएव वे घट वर्ग में नहीं आते।

आकृति—आकृति के द्वारा ही जानि पहचानी जाती है।

“आकृतिर्जातिर्लिङ्गाख्या।”

(न्या० सू० २।२।६५)

आकृति का अर्थ है स्वरूप अथवा अङ्गों की रचना। सींग, पूँख, टुट, सिर और गर्दन आदि की शकल से हम पहचान आते हैं कि यह ‘गाय’ है। पैदी, दिस्तार और मुँह की बनावट से पहचान जाते हैं कि यह ‘घड़ा’ है।

अब प्रश्न यह है कि ‘गो’ पद से किस अर्थ का बोध होता है? ‘गाय’ नामधारी व्यक्तियों का? अथवा गो की जाति का? अथवा गाय की आकृति का?

पद की शक्ति—अब ‘गो’ शब्द के भिन्न-भिन्न प्रयोगों पर ध्यान दीजिये।

(क) गाय चरती है।

(ख) गायों का झुंड बैठा है।

(ग) गाय का दान कीजिये।

(घ) गाय को भूसा खिलाइये।

इन प्रयोगों को देखने से मालूम होता है कि गाय से ‘आकृति’ का अर्थ नहीं लिया गया है, क्योंकि गाय की आकृति तो नहीं चरती है। इसी तरह जाति का अर्थ भी सङ्गत नहीं होता। क्योंकि गोत्व जाति को तो भूसा नहीं खिलाया जा सकता। अतएव यह स्पष्ट है कि ‘गो’ शब्द व्यक्ति के अर्थ में प्रयुक्त होता है।

किन्तु ऐसा मानने से एक कठिनाता आ पड़ती है। 'गो' पद से हम किस-किस व्यक्ति का ग्रहण करें ? और किस-किस व्यक्ति का ग्रहण न करें ? यह कैसे जाना जा सकता है ? सामने जो व्यक्ति (गाय या नीलगाय) है, वह गोपद वाच्य है या नहीं इसका निश्चय कैसे होता है ? आकृति देख कर ही तो इसका निश्चय होता है। नीलगाय या हरिण की आकृति गाय की आकृति से भिन्न होती है। अतएव उसे 'गो' नहीं कहते। जिन व्यक्तियों में गाय की आकृति पाई जाती है उन्हें ही 'गो' कहते हैं। अतएव यह कहना पड़ेगा कि 'गो' पद से आकृति विशिष्ट व्यक्ति का ही ग्रहण होता है।

किन्तु तो भी एक कठिनाता रह जाती है। यदि मिट्टी की गाय बनाकर रख दी जाय (जिसकी आकृति दूधहू गाय की हो) तो 'गो' पद से उसका बोध नहीं होगा। "गाय को नहलाओ" "गाय को भूसा खिलाओ," आदि वाक्य कहने से उस मूर्ति (आकृति-विशिष्ट व्यक्ति) का ग्रहण नहीं होगा। क्योंकि उसमें गोत्व जाति नहीं है।

"व्यक्थाकृतियुक्तेऽप्यप्रसङ्गात् प्रोक्षणादीनां मृदगवक्ते जाति ।"

—न्या० सू० २।२।६१

अतएव सिद्ध है कि आकृति जाति विशिष्ट व्यक्ति का ही ग्रहण 'गो' पद से हो सकता है। अर्थात् पद से व्यक्ति, आकृति और जाति इन तीनों का बोध होता है।

व्यक्थाकृतिजातयस्तु पदार्थ ।

—न्या० सू० २।२।६३

'गो' पद कहने से व्यक्ति विशेष का ग्रहण होता है, आकृति विशेष की सूचना मिलती है, और जाति विशेष का निर्देश होता है। यही नैयायिकों का मत है।

अवयवार्थ और समुदायार्थ—पद का अर्थ किस पर निर्भर करता है ?

वर्णसमुदाय (अक्षरसमूह) पर अथवा धातुप्रकृति प्रत्ययादि के सयोग पर ? दूसरे शब्दों में यों कहिये कि पद का अर्थ स्वाधीन है अथवा व्युत्पत्ति के अधीन ? नैयायिकों का मत है कि दोनों प्रकार के पद होते हैं। कुछ पद ऐसे होते हैं, जिनमें व्युत्पत्ति के अनुसार अर्थ होता है। जैसे पाचक। यहाँ पच् धातु (पकाना) में अक् प्रत्यय (कर्तासूचक) लगने से 'पाचक' शब्द निष्पन्न हुआ है। अतएव इस शब्द की शक्ति यात्वर्थ और प्रत्ययार्थ इन दोनों अवयवों के अधीन है। इसको 'अवयवार्थ' कहते हैं। और कुछ शब्द ऐसे होते हैं जिनका अर्थ व्युत्पत्ति पर निर्भर नहीं करता। जैसे, गो। यहाँ गम् धातु (जाना) में डोस् (कर्ता-सूचक) प्रत्यय लगने से यह शब्द बना है। अतएव व्युत्पत्ति के अनुसार इसका अर्थ होगा गमनशील। किन्तु गमनशील तो बहुत-से पदार्थ हैं। मनुष्य, घोड़ा, हाथी, सभी चलते हैं।

किन्तु उन्हें तो हम 'गो' नहीं कहते। 'गा' कहने से एक खास पशु का बोध होता है। अतएव यहाँ 'गो' की शक्ति धात्वर्थ और प्रत्ययार्थ से स्वतन्त्र है। व्युत्पत्ति के साथ अर्थ का सम्बन्ध नहीं है। कल गू+ओ इन दो वर्णों के समुदाय पर ही अर्थ निर्भर करता है। ऐसे अर्थ को 'समुदायार्थ' कहते हैं।

पद के भेद—अवयवार्थ और समुदायार्थ के अनुसार पदों के निम्नलिखित भेद किये जाते हैं—(१) रूढ़ (२) यौगिक और (३) योगरूढ़।

१. **रूढ़**—जिस पद की प्रकृति (प्रयोग) व्युत्पत्ति के अधीन नहीं, यह रूढ़ कहलाता है। जैसे, घट, पट, जल, वृक्ष इत्यादि। इनका अर्थ धातु प्रत्ययादि अवयवों पर निर्भर नहीं करता। अर्थात् ये अवयवार्थ में प्रयुक्त नहीं होते। 'घ' 'ट' इन वर्णों के समुदाय में ही शक्ति है। इसलिये यह पद समुदायार्थ में प्रयुक्त होता है।

नोट—यहाँ एक मनोरञ्जक शका है। 'घ' और 'ट' ये दोनों शब्द निरर्थक हैं। केवल 'घ' कहने से कुछ अर्थ नहीं निकलता। तब 'ट' कहते हैं। किन्तु उसका भी कुछ अर्थ नहीं होता। अब ये दो निरर्थक शब्द एक सार्थक पद की सृष्टि कैसे कर सकते हैं? यदि यह कहिये कि दोनों के संयोग में शक्ति है तो यह शका उत्पन्न होती है कि दोनों में संयोग ही कैसे संभव है? अब 'घ' या तब 'ट' नहीं और जब 'ठ' हुआ तबतक 'घ' ही एत हो गया। क्योंकि उच्चारण होते ही शब्द विखीन हो जाता है। फिर भाव और अभाव का संयोग कैसे हो सकता है?

वैवाकरण्य पद में स्फोट शक्ति की कल्पना करते हैं। उनका कहना है कि शक्ति वर्णों में नहीं, प्रयुक्त अक्षरवत् समूह में रहती है। वर्णों का उच्चारण उस शक्ति को व्यक्त करता है, उत्पन्न नहीं। पद से पृथक् शब्द क्षणों में कुछ भी शक्ति नहीं रहती। 'घ' और 'ट' की ध्वनियों में शक्ति नहीं है। 'घट' का जो अक्षरवत् शब्दात्मा है उसमें शक्ति है। इस शक्ति का नाम 'स्फोट' है। जिस प्रकार कई दुग्ध दूध में प्रथित होकर ही माछा बन सकते हैं, उसी प्रकार भिन्न भिन्न वर्ण पद स्फोट में समन्वित होकर ही अर्थ प्रकाश कर सकते हैं।

नेयायिकगण स्फोटवाद का आश्रय नहीं लेते। उनका कहना है कि 'घ' और 'ट' इन दोनों वर्णों के ही समुदाय में शक्ति है। इनसे पृथक् कोई शब्दात्मा मानना व्यर्थ है। जब घट का अन्तिम 'ट' उच्चारित होता है तब हमारे मन में पूर्ववर्ती वर्ण 'घ' का सस्कार भी स्मृति के द्वारा बना रहता है। इन दोनों के संयोग से ही विशेषार्थ धोतक शक्ति उत्पन्न होती है।

“तत्तद्वर्ण संस्कारसहित चरमवर्णोपलभ्येत तद्वयञ्जक नेवोपपत्तिः।”

— सिद्धान्तमुद्रावली

२ यौगिक—जिस पद की प्रवृत्ति व्युत्पत्ति (प्रकृति प्रत्यय) के अनुसार होती है, उसे यौगिक कहते हैं। जैसे, दाता। यहाँ दा (देना) धातु में लृच् (कर्त्ता सूचक) प्रत्यय लगाने से यह शब्द व्युत्पन्न हुआ है। इस शब्द का अर्थ इन्हीं अवयवों (धातु और प्रत्यय) के अधीन है। अतएव यौगिक पदों का व्यवहार अवयवार्थ में होता है।

३ योगरूढ़—जिस पद का अर्थ कुछ तो अवयव पर निर्भर करे और कुछ समुदाय पर, उसे योगरूढ़ कहते हैं। जैसे, पटुज। इसका अवयवार्थ हुआ 'जो कीचड़ में उत्पन्न हो।' कमल कीचड़ में ही उत्पन्न होता है। अतएव यहाँ अवयवों (पक+ज) के साथ अर्थ का सम्बन्ध है। अतएव पकज यौगिक हुआ। किन्तु साथ ही साथ यह भी देखने में आता है कि कीचड़ में और और भी बहुत सी चीजें (जैसे, कुमुद, कनेरू वगैरह) पैदा होती हैं। पर पंकज कहने से उाका बोध नहीं होता। और बहुत से कमल ऐसे भी होते हैं जो शुष्क स्थल में उगते हैं। ये स्थलपत्र पक में उत्पन्न नहीं होते हुए भी पंकज शब्द से गृहीत होने हैं। अत 'पंकज' पद में व्युत्पत्त्यर्थ से विशेष शक्ति (समुदायार्थ) दी है। अर्थात् यह रूढ़ भी है। ऐसे पदों को योगरूढ़ कहते हैं क्योंकि वे अशत यौगिक और अशतः रूढ़ हैं। इनमें अवयवार्थ और समुदायार्थ दोनों का समन्वय रहता है।

वाक्य—पदों के समूह का नाम 'वाक्य' है।

“वाक्यं पदसमूहः”

वाक्य से जो अर्थ निकलता है उसे 'शब्दबोध' अथवा वाच्यार्थज्ञान (Verbal Cognition) कहते हैं। शब्दबोध के लिये प्राचीन आचार्य तीन वस्तुओं की अपेक्षा मानते हैं—(१) आकांक्षा, (२) योग्यता, (३) सर्वाधि वा आसक्ति।

१. आकांक्षा—

वाक्य में एक पद को दूसरे पद की अपेक्षा रहती है।

“गाय चरती है।”

यहाँ 'गाय' उद्देश्य (Subject) है और 'चरती है' विधेय (Predicate)। केवल 'गाय' इतना कहने से वाच्यार्थ का बोध नहीं होता। इसी तरह केवल 'चरती है' इतना कहने से शब्दबोध की प्रतीति नहीं होती। जब दोनों का (उद्देश्य विधेय का) परस्पर अन्वय होता है तब अर्थ निकलता है। इसी तरह 'केशव खीर खाता है' यहाँ कर्त्तृपद (केशव) कर्मपद (खीर) और क्रियापद (खाता है), इनमें प्रत्येक पद एक दूसरे की अपेक्षा रहता है।

केशव—क्या करता है? खाता है।

खाता है—कौन? केशव।

केशव खाता है—क्या चीज—खीर।

इसी अपेक्षा का नाम है 'आकाक्षा'।

केवल पदों के समूह से ही शाब्दबोध नहीं हो सकता। यदि हम कहें कि—
गाय-केशव खीर तो इनसे अर्थ नहीं निकलता। क्योंकि इन पदों में 'आकाक्षा' नहीं है। आकाक्षित (परस्परापेक्षी) पदों से ही वाच्यार्थज्ञान होता है।

तर्कसंग्रहकार ने आकाक्षा की परिभाषा यों की है—

“पदस्य पदांतरव्यतिरेक प्रयुक्तान्वयाननुभाषकत्वम् आकाक्षा।”

अर्थात् एक पद दूसरे पद के सहारे पूर्वाध प्रकट करता है। अपने साथी पद के व्यतिरेक (विरुद्ध) में वह अर्थ प्रकाशन नहीं कर सकता। पदों की यह जो परस्परापेक्षा है उसी का नाम आकाक्षा है। *

२. आसत्ति—साफाक्त पदों में सामीप्य (Juxtaposition) रहना भी आयश्यक है। यदि 'केशव' 'खीर' और 'खाता है' इन पदों के उच्चारण में एक एक घंटे की देर हो, तो कुछ अर्थ समझ में नहीं आ सकता। इसलिये पदों का बिना विलम्ब किये प्रयोग होना चाहिये। पदों की इस निकट-वसितता का नाम 'आसत्ति' या 'सन्निधि' है।

“पदानामविलम्बेनोच्चारण सन्निधिः”

—तर्कसंग्रह

वाक्यार्थ बोध के लिये पदों का धारावाहिक रूप से प्रयोग होना चाहिये। उनके बीच में कुछ व्यवधान (अन्तर) नहीं रहना चाहिये। यदि 'गाय चरती है' इन पदों के बीच बीच में दूसरे-दूसरे पद सन्निविष्ट कर दिये जायें, जैसे, 'गाय केशव चरती खीर है खाता है' तो शाब्दबोध नहीं होगा। इसलिये जिन पदों का आपस में अव्यय है, उनको अव्यय हित रूप से सन्नद्ध रहना चाहिये। यही अव्ययहित सन्निधि या आसत्ति शाब्दबोध का कारण है।

“यत्पदार्थस्य यत्पदार्थेनान्वयोऽपेक्षित तयोरव्ययधानेनोपस्थिति कारणम्।”

—सिद्धान्तमुच्यवली

३. योग्यता—आकाक्षा और आसत्ति रहते हुए भी यदि पदों में सामञ्जस्य नही है तो शाब्दबोध नहीं होगा। जैसे,

“अग्नि से वृद्ध को सींचो।”

* “यत्पदेन विना यस्याननुभाषकता भवेत्।

आकाक्षा, (वक्तुरिच्छा तु तात्पर्य परिकीर्तितम्)।”

—भाष्यपरिच्छेद

यहाँ करणपद (आग) और क्रियापद (सँचिना) में सामञ्जस्य नहीं है। अर्थात् दोनों की शक्तियाँ परस्पर विरुद्ध हैं। सँचिने का अर्थ है जलफणों से अभिषिक्त करना। इसलिये अग्नि से सँचिना असंभव है। अतएव यहाँ वाक्य का अर्थ बाधित हो जाता है, यानी फट जाता है। शाब्दबोध के लिये यह आवश्यक है कि परस्परव्यवर्ती पदों में विरोधभाव नहीं हो। प्रयुक्त पदों के अर्थ एक दूसरे से बाधित नहीं हों। इसी का नाम 'योग्यता' है।

“अर्थाबाधो योग्यता”

—तर्कसंग्रह

दूसरे शब्दों में यों कहिये कि जिन पदों के मिलान से अर्थ की ठीक सङ्गति बैठे, उनमें योग्यता समझनी चाहिये। इसके विपरीत जिन पदों के मिलान से अर्थ में अनगलता आ जाय वहाँ अयोग्यता समझनी चाहिये। सँचिने की योग्यता जल में है * अग्नि में नहीं। इसलिये 'आग से सँचो' इस वाक्य में अयोग्यता दोष है और अतः शाब्दबोध की उपलब्धि नहीं होती।

तात्पर्य—नवीन नैयायिक शाब्दबोध के लिये 'तात्पर्यज्ञान' भी आवश्यक समझते हैं। तात्पर्य का अर्थ है यत्ता का अभिप्राय। एक ही शब्द के कई अर्थ हो सकते हैं। उनमें यत्ता ने किस अर्थ में प्रयोग किया है यह देखना चाहिये। प्रकरण देख कर ही विवक्षा (यत्ता की इच्छा) का निश्चय किया जाता है। इसलिये जैसा प्रसङ्ग हो वैसा ही अर्थ लगाना चाहिये। मान लीजिये, भोजन करने के समय किसीने कहा—

“सैन्धवानय”

अर्थात् सैन्धव लाओ। अथ सैन्धव शब्द के दो अर्थ होते हैं—(१) नमक और (२) घोड़ा। भोजन के समय नमक का प्रयोजन होता है, घोड़े का नहीं। इसलिये वहाँ सैन्धव पद से नमक ही का अर्थ अभिप्रेत है। ऐसे अभिप्रेत का वियत्तित अर्थ को समझना ही तात्पर्यज्ञान कहलाता है।

नोट—कुछ लोगों का मत है कि शाब्दबोध के लिये सर्वत्र तात्पर्यज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। जहाँ अनेकार्थक पदों का प्रयोग रहता है, वहाँ तारय निश्चय का प्रयोजन पड़ता है। कुछ नैयायिक तात्पर्य को आकांक्षा के भीतर ही अन्तर्भुक्त कर लेते हैं।

* “पदार्थे तत्र तद्वत्ता योग्यता परिकीर्तिता।”

—भाष्यपरिच्येद

अभिधा और लक्षणा—

न्याय के आचार्यों ने शब्द की दो वृत्तियाँ * मानी हैं—(१) अभिधा (२) लक्षणा । शब्द की जो मुख्य वृत्ति होती है वह 'अभिधा' कहलाती है । व्याकरण, कोष, आदि के द्वारा इसका ज्ञान होता है । † 'गो' पद से जो गोत्व जाति निश्चित व्यक्ति (गाय) का बोध होता है वही इस पद का 'अभिधाय' अथवा 'वाच्यार्थ' है ।

किंतु कहीं कहीं पद का शाब्दिक अर्थ नहीं लेकर लाक्षणिक अर्थ लिया जाता है । जैसे,

“वह आदमी बिल्कुल गाय है ।”

यहाँ गाय का अर्थ है 'सीधा' । गाय सीधी होती है, इसी लक्षणा को ध्यान में रख कर 'गाय' शब्द का प्रयोग किया गया है । इसलिये यहाँ गाय का वाच्यार्थ नहीं लेकर 'लक्ष्यार्थ' ग्रहण करना चाहिये । शब्द की यह जो गौण वृत्ति है वह 'लक्षणा' कहलाती है ।

लक्षणा दो प्रकार की होती है—(१) जहल्लक्षणा और (२) अजहल्लक्षणा ।

जहल्लक्षणा—जहाँ पद का प्रकृत अर्थ बदल जाता है, वहाँ जहल्लक्षणा जानना चाहिये । जैसे,

“लाल पगड़ी को मुलाओ ।”

यहाँ 'लाल पगड़ी' का अपना अर्थ बदल कर 'लाल पगड़ी वाला' यह अर्थ हो जाता है । इसी तरह,

“वह गाँव गंगाजी पर है ।”

यहाँ गंगाजी से 'नदी' का अर्थ छूट जाता है और उसमें 'तट' का अर्थ आरोपित हो जाता है । ये जहल्लक्षणा के उदाहरण हैं ।

अजहल्लक्षणा—जहाँ पद का प्रकृत अर्थ नहीं छूटता (किंतु तो भी केवल साधारण वाच्यार्थ नहीं लिया जाता) वहाँ अजहल्लक्षणा जानना चाहिये । जैसे,

“काम्ये दधि रक्षताम्”

“दही को कौओं से रक्षना ।”

* साहित्य में तीन वृत्तियाँ मानी जाती हैं—(१) अभिधा (२) लक्षणा और (३) व्यञ्जना । किन्तु नैयायिक विमर्श को अनुमान के दायरे में रख लेते हैं ।

† “शक्तिमह व्याकरणोपमान कोषासवाक्यादयवहारतश्च ।

वाक्यस्य योपादिहृतेर्बदन्ति साक्षिष्यत सिद्धपदस्य धृता ।”

यह कहने का मतलब यह नहीं है कि केवल कौण से दही को बचाना और चील, बाज आदि पक्षियों को दही खाने देना। यहाँ बका का लक्ष्य सभी दधिमत्तक जंतुओं (विडाल पत्ती आदि) से है। केवल निर्देश कौण का किया गया है। इसलिये 'कौआ' शब्द अपना अभिधेयार्थ रखते हुए भी लाक्षणिक रूप में प्रयुक्त हुआ है। यह अजहलवृत्त्या का उदाहरण हुआ।

शब्दप्रमाण—न्यायशास्त्र में शब्द को स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है। शास्त्र

पुराण इतिहास आदि के विश्वसनीय वचनों से जो ज्ञान प्राप्त होता है वह न तो प्रत्यक्ष के अन्तर्गत आता है न अनुमान के। अतएव उसे पृथक् कोटि में रखा जाता है।

सभी तरह के शब्द प्रमाण-कोटि में नहीं लिये जा सकते। गौतम कहते हैं—

“आप्तोपदेश शब्द”

(न्या सू १।१।७)

अर्थात् आप्त व्यक्ति का उपदेश ही शब्द प्रमाण माना जा सकता है।

उपर्युक्त सूत्र का भाव्य करते हुए वात्स्यायन कहते हैं—

“आप्त खलु साक्षात्कृतधर्मा । यथा दृष्ट्यार्थस्य चिरप्रापयिषया प्रयुक्त उपदेष्टा । साक्षात्करणमर्थस्यासि । तथा प्रवर्तते इत्याप्त । श्रृण्वार्यम्लेच्छानां समान लक्षणम् ।”

अर्थात् अपने प्रत्यक्ष अनुभव से किसी विषय की जो जानकारी प्राप्त होती है उसे 'आप्त' कहते हैं। अतएव आप्त व्यक्ति का अर्थ हुआ वह व्यक्ति जिसने उक्त पदार्थ का स्वयं साक्षात्कार किया हो। वह व्यक्ति औरों के उपकारार्थ जो हानुभ्रमसिद्ध बात कहता है वह माननीय है। आप्त व्यक्ति वही है जो विषय का ज्ञाता और विश्वसनीय हो, चाहे वह म्लेच्छ ही क्यों न हो।

अन्तम् भट्ट कहते हैं—

“आप्तस्तु यथार्थ वक्ता ।”

अर्थात् जो यथार्थ बात (जैसा देखा या सुना है) बोलने वाला है उसी को 'आप्त' समझना चाहिये। उसका वचन प्रामाणिक होता है।

दृष्टार्थ और अदृष्टार्थ शब्द—शब्द प्रमाण दो प्रकार का माना गया है—

(१) दृष्टार्थ और (२) अदृष्टार्थ। जिसका अर्थ इस लोक में प्रत्यक्ष दीव्य पड़ता है उसको दृष्टार्थ कहते हैं। जैसे ज्योति शास्त्रोक्त ग्रहणविषयक वचन की यथायथा प्रत्यक्ष देखने में आती है। इसी तरह आयुर्वेद के वचन का अर्थ प्रत्यक्ष सिद्ध होता है। इसे दृष्टार्थ अथवा लौकिक वाक्य कहते हैं।

जिसका अर्थ ऐहलौकिक विषय से नहीं, किन्तु पारलौकिक विषय से सम्बन्ध रखता है, उसको 'अदृष्टार्थ' कहते हैं। वैदिक वाक्यों का अर्थ लौकिक प्रत्यक्ष के द्वारा सिद्ध नहीं होता। उन्हें अदृष्टार्थ कहते हैं।

गौतम का कहना है कि जिन आत ऋषियों ने दृष्टार्थ याम्य कहे हैं उन्हींने अदृष्टार्थ वाक्य भी कहे हैं। जब हम एक को सत्य मानते हैं तब फिर दूसरे को भी सत्य क्यों नहीं मानें ? जिस तरह मन्त्रशास्त्र और श्रौतार्थ के वचन यथाय है, उसी प्रकार वेदों के वचन भी यथाय हाने, क्योंकि सभी आर्य वचनों का उद्गमस्थान तो एक ही है।

“मन्त्राण्युर्वेदप्रमाणवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात् ।”

(न्या सू. २।१।१८)

जिस प्रकार हाड़ी का एक चावल टटोलन से मालूम हो जाता है कि उसमें सभी चावल सिद्ध हो गये हैं, उसी प्रकार (स्थालीपुलाकन्याय से) कुछ आत वाक्यों की सत्यता प्रत्यक्ष देखन से शेष वाक्यों की सत्यता का भी अनुमान होता है।

वैदिकवाक्य—वैदिक (अदृष्टार्थ) वाक्य तीन प्रकार के देखन में आते हैं—

(१) निषिद्धवाक्य—अर्थात् आद्यावृत्त वाक्य या आदेश। जैसे, “अग्निहोत्र जुहुयाद् स्वर्गकाम” [स्वर्ग चाहनवाला अग्निहोत्र (होम) करे]।

(२) अर्थवाद—अर्थात् वर्णात्मक याम्य। यह चार प्रकार का होता है—

(क) स्तुतिवाक्य—जो विहित कर्म का इष्ट फल यत्ना कर उसकी प्रशंसा करता है। जैसे, “अमुक यज्ञ करने से देवताओं ने जप प्राप्त की।” फल की प्रशंसा सुनने से कर्म में प्रवृत्ति होती है।

(ख) निन्दावाक्य—जो निषिद्ध कर्म का अनिष्ट फल यत्ना कर उसकी निन्दा करता है। जैसे, “यह यज्ञ नहीं करने से मनुष्य नरकगामी होता है।” निन्दा सुनने से निवृत्ति होती है।

(ग) प्रतिवाक्य—जो मनुष्यहृत्न कर्मों में परस्पर विरोध दिखलाता है। जैसे, “कोई कोई इस प्रकार आहुति करने हैं और कोई उस प्रकार।”

(घ) पुराकल्पवाक्य—जो पेटित अर्थात् परम्परा से प्रचलित विधि यत्नाती है। जैसे, “ऋषिनुनि ऐसा ही करते आये हैं। हम भी ऐसा ही करें।”

(३) अनुवाद—अर्थात् अनुवचन वाक्य (यानी जो बात कही गई है उसको दुहराना) यह दो प्रकार का होता है—

(क) अर्थानुवाद और (ख) शब्दानुवाद।

अनुवाद केवल पुनरुक्त नहीं है, क्योंकि यहाँ विशेष अन्विष्टा से पुनर्वचन किया जाता है। अतएव यह निरर्थक नहीं है। वैदिक वाक्यों की प्रामाणिकता के सम्बन्ध में जो शक्यों की जाती हैं, उनका गौतम ने कई सूत्रों के द्वारा समाधान किया है। वेद की प्रामाण्यता पर निम्नलिखित आपत्तियाँ का जा सकती हैं—

(१) वैदिक वचनों का फल प्रत्यक्ष देखने में नहीं आता। पुत्रेष्टि यज्ञ करने पर भी पुनोत्पत्ति नहीं होती। तब वेदवाक्य को सत्य कैसे माना जाय ?

(२) वेदिक वाक्यों में परस्पर विरोध भी देखने में आता है। जैसे, कहीं लिखा है कि सूर्योदय से पूर्व होम करना चाहिये और कहीं लिखा है कि सूर्योदय के पश्चात्। यह वदतोव्याघात नामक दोष है। दोनों वाक्य सत्य नहीं हो सकते। अतएव एक को मिथ्या मानना ही पड़ेगा।

(३) वेदिक ऋचाओं में बारबार निरर्थक पुनरुक्ति देखने में आती है।

इन आक्षेपों का निराकरण करने के लिये गौतम ने क्रमशः तीन सूत्र कहे हैं—

(१) न कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात्।

(२) अभ्युपेत्य कालभेदे दोषवचनात्।

(३) अनुवादोपपत्तेश्च।

अर्थात्

(१) वेदोंक यज्ञ करने से जब फलोत्पत्ति नहीं होती तब उसका कारण यह है कि या तो यज्ञकर्ता यज्ञ का यथार्थ अधिकारी (शुद्धाचरणयुक्त पात्र) नहीं रहता अथवा यज्ञ शुद्ध वेदिक प्रक्रिया के अनुसार नहीं हो पाता अथवा मन्त्रों का उच्चारण शुद्ध स्वर में नहीं होता।

(२) वेदिक वाक्यों में वदतोव्याघात दोष नहीं है। हाँ, जनसुविधार्थ वैकल्पिक नियम यतलाये गये हैं। इनमें से जिस नियम का पालन किया जाय उसका भङ्ग नहीं होना चाहिये।

(३) अनुवाद में जो पुनर्वचन किया जाता है उसे व्यर्थ पुनरुक्त नहीं समझना चाहिये। क्योंकि उसका अभिप्राय आशुकारिता है। “जाओ जाओ” दो बार कहने से बोध होता है कि ‘तुरन्त चले जाओ’। अतएव यह त्रिरुक्ति निरर्थक नहीं है।

वेद की प्रामाणिकता—न्याय शैलेषिक के सभी आचार्यों का यही मत है कि वेद आसत्वाक्य होने से प्रामाणिक हैं। उदयनाचार्य और अन्नम् भट्ट प्रभृति वेद को ईश्वरप्रणीत कहते हैं। भीर्मासकगण वेद को अपौरुषेय मानते हैं। उनका कहना है कि वेद नित्य हैं, उसका कर्ता कोई नहीं है। ऋषिमुनि मन्त्रों के रचयिता नहीं, केवल ‘मन्त्रार्थद्रष्टा’ थे। उदयनाचार्य ने इस मत का स्पष्टण किया है। उन्होंने “तस्मात् यज्ञात् सर्वं हुत ऋच सामानि जज्ञिरे” आदि वेदिक मन्त्रों का हवाला देकर दिखलाया है कि ये निमित्त हैं, अनादि नहीं। वेदों की उत्पत्ति ईश्वर से है। अतएव वे अकृतक नहीं माने जा सकते।

शब्दानित्यत्ववाद—इसी प्रसङ्ग में नैयायिकों का शब्दविषयक अनित्यतयाद भी समझ लेना अच्छा होगा।

शब्द नित्य है या अनित्य ? इस प्रश्न को लेकर न्याय और मीमांसा में एवही झगड़ा है। मीमांसकों का कहना है कि शब्द नित्य है। जो 'क' आप आज सुनते हैं वही शब्द अनादि काल से आकाश में वर्त्तमान है। उसकी एकही उत्पत्ति होती है, न कभी विनाश होता है। हाँ, आचरण (व्यवधान) के कारण आप उसे सच्यंदा नहीं सुन पाते। जब बीच का आचरण हट जाता है, तब आपको वह श्रुतिगोचर होता है। अतएव शब्द की अभिव्यक्ति होती है, उत्पत्ति नहीं। न्याय इस बात का खण्डन करता है। गौतम ने कई सूत्रों के द्वारा इसका खण्डन किया है। नैयायिकों का कहना है कि शब्द का आदि (उत्पत्ति) और अन्त (विनाश) दोनों होता है। 'अकार' 'ककार' आदि कहने ही से बोध होता है कि ये शब्द क्रिया (कार) के द्वारा उत्पन्न किये गये हैं। यदि ये अनादि होते तो त्रिया के पूर्व भी प्रत्यक्ष रहते। किन्तु सो तो नहीं है। जब हम घटी को हाथ से डुलाते हैं तभी शब्द सुनाई पड़ता है। होल जब तक पीटा नहीं जाता तब तक आवाज पैदा नहीं करता। इससे सिद्ध होता है कि दो वस्तुओं का संयोग होने पर ही शब्द की उत्पत्ति होती है, अन्यथा नहीं। अतएव शब्द संयोगज होने से सादि है और इसलिये नित्य नहीं माना जा सकता।

न्याय के अनुसार शब्द केवल सादि ही नहीं, सात भी है। अर्थात् उसका अन्त भी होता है। यदि शब्द का विनाश नहीं होता तब वह सच्यंदा सुनाई पड़ता रहता। किन्तु ऐसा तो नहीं होता। इसलिये शब्द अविनाशो अथवा नित्य नहीं माना जा सकता।

जैमिनि का तर्क है कि शब्द का विनाशक कारण तो कुछ देखने में ही नहीं आता। तब उसका विनाश कैसे संभव है ? इसके उत्तर में गौतम कहते हैं कि शब्द का विनाशक कारण प्रत्यक्ष देखने में नहीं आता। किन्तु अनुमान के द्वारा जाना जा सकता है। वात्स्यायन इसको यों समझाते हैं। मान लीजिये, दो पदार्थों के टकराने से आकाश में कोई शब्द हुआ। वह शब्द दूसरा शब्द उत्पन्न करता है, दूसरा तीसरे को, तीसरा चौथे को, इसी प्रकार लगातार शब्दों का प्रवाह (शब्द सन्तान) तरङ्ग के समान जारी हो जाता है। इस तार में प्रत्येक पहला शब्द कारण हो सकता है और उसका पिछला शब्द कार्य शब्द होता है। कार्य शब्द की उत्पत्ति होने से कारण शब्द का अन्त हो जाता है। कतार (Series) का सबसे पिछला शब्द (अन्तिम कार्य शब्द) जब कोई प्रतिबन्धक (रुकावट, जैसे दीवार की आड़) पाता तब तार टूट जाता है। क्योंकि आकाश में व्यवधान हो जाने से दूसरा शब्द नहीं बन सकता।

इस प्रकार शब्द का प्रागभाय और पश्चादभाय दिखानाते हुए नैयायिकगण शब्द को अनित्य सिद्ध करते हैं। न्याय के अनुसार शब्द की उत्पत्ति होती है, अभिव्यक्ति नहीं। क्योंकि अभिव्यक्ति उस वस्तु की होती है जो पहले से ही उत्तमान थी किन्तु आवरण के कारण प्रकट नहीं दिखाई पड़ती थी। आवरण के हटते ही निहित वस्तु व्यक्त हो जाती है। जैसे, अंधेरे में घर की चीजें दिखाई नहीं पड़तीं। वे अन्धकार के आवरण से ढकी रहती हैं। किन्तु दिया जलाते ही अन्धकार का आवरण हट जाता है और वे चीजें साफ-साफ दिखाई देने लगती हैं।

यदि शब्द की सत्ता नित्य है तो यह शायद क्यों नहीं बना रहता? यदि यह कहिये कि यह अव्यक्त रूप से उत्तमान है तो फिर हमारे उसके बीच में आवरण क्या है, जिसके कारण यह व्यक्त नहीं हो पाता? शब्द का आश्रय आकाश तो सर्वव्यापी है। यही आकाश हमारे कर्णबुद्ध में भी है। यदि शब्द नित्य होता तो बरामर सुनाई देता रहता। फिर ऐसा क्यों नहीं होता है? यदि यह कहा जाय कि कठिन पदार्थों का व्यवधान होने से आकाशगत शब्द की अनुभूति नहीं होती है तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि शून्य आकाश में, चित्तुल्ल उन्मुक्त स्थान में, तो कुछ आवरण नहीं रहता। फिर यहाँ बिना उच्चारण के शब्द की अभिव्यक्ति क्यों नहीं होती?

अतएव सिद्ध है कि शब्द उत्पन्न होने पर ही सुनाई देता है। उच्चारण से पूर्व तो उसका अस्तित्व ही नहीं था। फिर उसकी अभिव्यक्ति कैसे हो सकती है? जब देवदत्त का जन्म ही नहीं हुआ था तब चिराग जलाने पर भी वह कहाँ दिखाई देता? इस प्रकार नैयायिकगण शब्द को अनित्य प्रमाणित करते हैं।

शब्द और अर्थ का सम्बन्ध—कुछ दर्शन (बौद्ध, जैन, वैशेषिक) शब्द को अनुमान के अन्तर्गत ही समझते हैं। अनुमान में प्रत्यक्ष लिंग (चिह्न) से परोक्ष लिंगी का ज्ञान प्राप्त होता है। धूम को देखकर अग्नि का निश्चय करते हैं। यहाँ प्रत्यक्ष हेतु से अज्ञात साध्य की उपलब्धि होती है। इसी प्रकार शाब्दिक ज्ञान में भी लिंग के द्वारा लिंगी की उत्पत्ति होती है। वाचक शब्द लिंग है और वाच्य पदार्थ लिंगी है। हम लिंग (शब्द) के द्वारा लिंगी (अर्थ) का निश्चय करते हैं। यहाँ भी प्रत्यक्ष हेतु (शब्द) से अप्रत्यक्ष साध्य (अर्थ) की उपलब्धि होती है। तब फिर शब्द को अनुमान से भिन्न क्यों माना जाय।

इसके उत्तर में गौतम कहते हैं कि जिस प्रकार धूम अग्नि का निश्चायक लिंग है, उस प्रकार 'स्वर्ग' शब्द स्वर्ग पदार्थ का निश्चायक लिंग नहीं है। धूम और अग्नि

में व्याप्ति सम्बन्ध है। किन्तु वाचक शब्द और वाच्य पदार्थ में व्याप्ति सम्बन्ध नहीं है। यदि दोनों में ऐसा सम्बन्ध होता तो 'अन्न' शब्द का उच्चारण करते ही मुख में अन्न भर जाता। 'अग्नि' कहने से ही जलन होने लगती। और 'तलवार' बोलने से ही शरीर फट जाता। किन्तु ऐसा तो नहीं होता। इसलिये सिद्ध है कि शब्द में अर्थ का व्याप्ति सम्बन्ध नहीं है।

“पूरणप्रदाह पाटनानुपलब्धेश सम्बन्धामारः”

(व्या० सू० १।१।१३)

यदि कहिये कि पदार्थ में शब्द की व्याप्ति है तो सो भी ठीक नहीं। क्योंकि घट शब्द के व्यतिरेक में भी घट पदार्थ रहता है। यदि यह कहिये कि शब्द में पदार्थ की व्याप्ति है तो सो भी ठीक नहीं। क्योंकि घट पदार्थ के अभाव में भी घट शब्द का व्यवहार (घटो नास्ति) होता है। अतएव यह सिद्ध है कि शब्द और अर्थ व्याप्तिसूत्र से सम्बन्ध नहीं है।

यहाँ एक शका उठती है। जब शब्द और अर्थ में विशिष्ट सम्बन्ध नहीं है तब फिर सभी भी पदार्थों का ग्रहण क्यों नहीं होता? 'घट' कहने से केवल घड़े का बोध क्यों होता है? 'पट', 'दधि' आदि वस्तुओं का बोध क्यों नहीं होता?

इसके समाधान में गौतम कहते हैं कि शब्द और अर्थ का जो सम्बन्ध है वह स्वाभाविक (natural) नहीं, किन्तु 'सामयिक' (Conventional) है। लोगों ने मान लिया है कि अमुक वस्तु के लिये अमुक शब्द का प्रयोग किया जाय। अतः शब्द और अर्थ का सम्बन्ध 'ऐच्छिक' है, 'नैसर्गिक' नहीं।

दीप और प्रकाश में नैसर्गिक सम्बन्ध है। हम चाहें या नहीं, दीप से प्रकाश होगा ही और सबको एक समान दिखलाई पड़ेगा। दीप का प्रकाश हमारी इच्छा पर निर्भर नहीं करता। किन्तु शब्द से जो अर्थ प्रकाश होता है वह इच्छा प्रसूत है। अर्थात् लोगों ने अपनी इच्छा से एक वस्तु का नाम 'घट' रख दिया और उस शब्द से वही वस्तु समझी जाने लगी। इसके अतिरिक्त समय-समय पर लोग अपनी इच्छा के अनुसार भिन्न-भिन्न अर्थों में शब्द का प्रयोग करते हैं। यदि शब्द और अर्थ में स्वाभाविक सम्बन्ध रहता तो ऐसा नहीं होता। इसलिये शब्द और अर्थ का जो सम्बन्ध (व्यवस्थित सम्बन्ध) है, वह सामयिक सम्बन्ध है व्याप्ति सम्बन्ध नहीं।

“न। सामयिकत्वाच्छब्दार्थ संप्रत्ययस्य।”

(व्या० सू० १।१।१४)

अतएव व्याप्ति सम्यग् का गमन होने में शब्द अनुमान के अन्तर्गत नहीं आ सता। स्वर्ग आदि शब्दों से जिन पदार्थों की प्रतीति होती है, वह व्याप्ति के कारण नहीं, किन्तु इसलिये कि वे आप्त व्यक्ति (सत्यवत्ता) के द्वारा बतलाये गये हैं। अतएव शानोत्पादन का सामर्थ्य केवल शब्द में नहीं है, किन्तु यक्षा की आप्तता में है।

“शब्दोपदेश सामर्थ्याच्चक्षुर्वादर्थ सप्रत्ययः ।”

(भ्या० सू० २।१।२१)

इस प्रकार शब्द की प्रमाणान्तरता सिद्ध होती है।

प्रमेय

[प्रमेय का अर्थ—द्वादशविध प्रमेय—शरीर—इन्द्रिय—अर्थ—बुद्धि—प्रवृत्ति—दोष—ऐत्यभाव—कृत—
हु—कृत—प्रपञ्च]

प्रमेय का अर्थ—जो प्रमा या ज्ञान का विषय (object of knowledge) हो, वह 'प्रमेय' कहलाता है ।

प्रमाविषयत्व प्रमेयत्वम्

इस प्रकार 'घट' 'पट' आदि सभी पदार्थ प्रमेय हैं ।

वात्स्यायन कहते हैं—

योऽर्थं तत्त्वतः प्रमीयते तत्प्रमेयम्

अर्थात् जिस वस्तु का तत्त्व जाना जाय, वही प्रमेय है ।

द्वादशविध प्रमेय—गौतम निम्नलिखित बारह प्रकार के प्रमेय बतलाते—

“आत्मशरीरेंद्रियार्थं बुद्धिमनः प्रवृत्तिदोषऐत्यभावफलं हि सापेक्षार्थाः”

(स्या० सू० १।१।९)

(१) आत्मा (Soul)

(२) शरीर (Body)

(३) इन्द्रिय (Sense-organ)

(४) अर्थ (Sense object)

(५) बुद्धि (Knowledge)

(६) मन (Mind)

(७) प्रवृत्ति (Effort)

(८) दोष (Spring of Action)

(६) प्रेत्यभाव (Post mortem existence)

(१०) फल (Fruit of Action)

(११) दुःख (Misery)

(१२) अपवर्ग (Liberation)

उपर्युक्त द्वादश प्रमेयों में आत्मा और मन का वर्णन कुछ अधिक विस्तार से आगे किया जायगा । यहाँ अवशिष्ट प्रमेयों का संक्षिप्त परिचय दिया जाता है ।

शरीर—शरीर का अर्थ है

शीर्यते (प्रतिक्षणम्) इति शरीरम् ।

जो अनुक्षण क्षीयमाण हो, उसी का नाम 'शरीर' है । शरीर ही सकल चेष्टाओं का आश्रय, सभी इन्द्रियों का आधार-स्थल और समस्त विषय भोगों का केन्द्रबिन्दु है । अतः गौतम का सूत्र है ।

चेष्टेन्द्रियार्थाश्रय शरीरम्

—न्या० सू० १।१।११

वात्स्यायन कहते हैं—

आत्मनो भोगायतन शरीरम् ।

शरीर ही आत्मा के भोग का आयतन वा आश्रय, है । बिना शरीर के आत्मा को विषयोपभोग नहीं हो सकता । इसलिये शरीर 'भोगायतन' कहा जाता है । †

शरीर दो प्रकार का माना गया है—(१) योनिज और (२) अयोनिज । शुक्रशोणित के संयोग से उत्पन्न शरीर 'योनिज' और उससे भिन्न शरीर 'अयोनिज' कहलाता है । ‡ पशु पक्षी मनुष्यादि के शरीर योनिज, और तैजस, धातव्य आदि शरीर अयोनिज हैं पार्थिव शरीर चार तरह के होते हैं—

देहश्चतुर्विधो जतोल्लेख उत्पत्तिभेदतः

उद्भिज्ज स्वेदजोऽण्डोत्पन्नश्चतुर्थश्च जरायुज ।

—योगार्थव

(१) उद्भिज्ज शरीर— वह है जो भूमि को फाड़कर निकलता है । यथा तृणगुल्मादि ।

(२) स्वेदज शरीर— जो स्वेद (गर्मी) से उत्पन्न होता है । यथा कृमिकीटादि ।

† यद्वच्छिन्नात्मनि भोगो जायते तद्वभोगायतनमित्यर्थः ।

—तर्कदीपिका

‡ शुक्रशोणितसन्निपातश्च योनिजम् । अयोनिजश्च शुक्रशोणितसन्निपातानपेक्षम् ।

(प्रशस्तपादभाष्य)

(३) अण्डज शरीर—जो अंडे से उत्पन्न होता है। यथा पक्षी, सरीसृप (सर्पादि) प्रभृति जन्तुओं के शरीर।

(४) जरायुज—जो गर्म से उत्पन्न होता है। यथा मनुष्य और चतुष्पदों के शरीर।

इन्द्रिय—शरीर के जिन अवयवों के द्वारा विषय का ग्रहण होता है वे 'इन्द्रिय' कहलाते हैं। तर्ककोमुदी में इन्द्रिय की यह परिभाषा दी गई है—

शरीरसंयुक्तं ज्ञानकरणमतीन्द्रियम् (इन्द्रियम्)

इन्द्रियों का स्वभाव है कि वे जिस विषय के साथ सम्बद्ध होती हैं, उसका प्रकाशन करती हैं, * किन्तु वे स्वतः प्रकार्य नहीं होतीं। नेत्रेन्द्रिय के द्वारा हम सब वृक्ष देख सकते हैं, किन्तु स्वतः नेत्रेन्द्रिय को नहीं देख सकते। मन का जो बाह्यरूप दिखलाई पड़ता है वह नेत्रेन्द्रिय नहीं, नेत्रेन्द्रिय का अधिकरण मान है। इसलिये इन्द्रियाँ स्वयं 'अतीन्द्रिय' कही जाती हैं। नव्यन्याय की भाषा में इन्द्रिय का लक्षण यों किया जाता है—

‘साक्षात्कारमात्रवृत्ति धर्मावच्छिन्न कार्यतानिरूपित कारणताश्रय व्यापारवदतीन्द्रियम्’

—पञ्चमिन्द्रिका

इन्द्रियाँ पाँच हैं—(१) ग्राह्य (नाक), (२) रसन (जीभ), (३) चक्षु (आँख), (४) श्रोत्र (कान) और त्वक् (चम)। इनसे क्रमशः गन्ध, रस, रूप, शब्द और स्पर्श का ग्रहण होता है।

उपयुक्त इन्द्रियाँ घ्राण विषयों का ग्रहण करने के कारण 'बाह्येन्द्रिय' कही जाती हैं। इनके अलावे आन्तरिक छुल्ल-छुआदि का अनुभव करनेवाला 'मन' होता है, जो 'अतरीन्द्रिय' समझा जाता है।

मन सहित उपयुक्त पचेन्द्रियाँ विषय ज्ञान के अनुभव में निमित्त कारण होने से 'ज्ञानेन्द्रिय' कहलाती हैं। इनके अतिरिक्त ऐसी भी इन्द्रियाँ हैं जो ज्ञान प्राप्ति का साधन न होकर कर्माचरण का साधन होती हैं। ये इन्द्रियाँ 'कर्मेन्द्रिय' कहलाती हैं।

कर्मेन्द्रियाँ भी पाँच हैं—(१) पाणि (हाथ), (२) पाद (पैर), (३) वाक् (कण्ठ), (४) पायु (मलद्वार) और (५) उपस्थ (जननेन्द्रिय)। पाणि से ग्रहण, पाद से गमन, वाक् से भाषण, पायु से मल और अपान का विसर्जन, तथा उपस्थ से मूत्र और वीर्य का क्षरण होता है।

विषय का ग्रहण या उपभोग करने में इन्द्रियाँ ही साधन (Means) स्वरूप हैं।

अतः वात्सपायन कहते हैं,

भोगसाधनानि इन्द्रियाणि

१११,६

* इन्द्रियाणां स्वसम्बद्धवस्तु प्रकाशनारित्वम् ।

मनसहित पंच ज्ञानेन्द्रियाँ और पंच कर्मेन्द्रियाँ—इस तरह सब मिलाकर एकादश इन्द्रियाँ हैं। किन्तु दर्शनशास्त्र में 'इन्द्रिय' कहने से मुख्यतः ज्ञानेन्द्रिय का ही बोध होता है।

अर्थ—इन्द्रिय के द्वारा जिस विषय का ग्रहण होता है, वह 'अर्थ' कहलाता है। जैसे, पारिव्य द्रव्यों के गुण हैं गन्ध, रस, रूप और स्पर्श। ये इन्द्रियों के विषय होने के कारण 'अर्थ' हैं। किस तरह के साथ कौन कौन अर्थ सम्बन्ध हैं, यह नीचे के कोष्ठक में दिया जाता है।

आकाश	शब्द
वायु	स्पर्श
तेज	रस + रूप
जल	स्पर्श + रूप + रस
पृथ्वी	स्पर्श + रूप + रस + गन्ध

एक इन्द्रिय एक ही अर्थ का ग्रहण कर सकती है। नेत्र से केवल रूप का ग्रहण हो सकता है, त्वचा से केवल स्पर्श का। नेत्रेन्द्रिय द्वारा स्पर्श का अथवा त्वचा द्वारा रूप का ज्ञान नहीं होता। इसलिये वात्स्यायन कहते हैं—

स्वस्वविषयग्रहणलक्षणानि इन्द्रियाणि

३१११२

कौन-सा अर्थ (विषय) किस इन्द्रिय के द्वारा ग्रहीत होता है, यह निचले कोष्ठक में दिया जाता है—

अर्थ	रूप	रस	गन्ध	स्पर्श	शब्द
इन्द्रिय	नेत्र (आँख)	रसना (जीभ)	घ्राण (नाक)	त्वचा (चर्म)	श्रोत्र (फान)

* गन्धरसरूपस्पर्श पृथिव्यादिगुणास्तदर्थः ।

—न्या० सू० ११११४

बुद्धि—बुद्धि का अर्थ है 'बुद्ध्यते अनया, इति बुद्धि । जिसके द्वारा आत्मा को किसी वस्तु का बोध हो, उही बुद्धि है । बुद्धि आत्मा का गुण है । आलंकारिक भाषा में इसे आत्मा का प्रकाश कह सकते हैं ।+ यह आत्मा का वह प्रकाश है जिसके द्वारा सभी पदार्थ या विषय आलोकित होते हैं ।*

बुद्धि ही समस्त व्यवहारों का हेतु-स्वरूप है ।

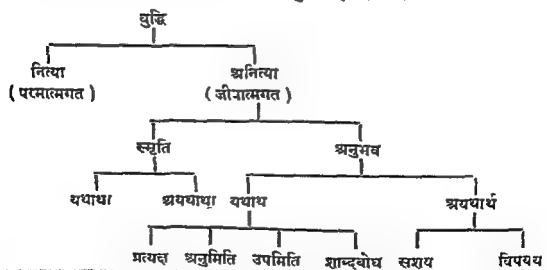
सर्वव्यवहार हेतुज्ञानम् (बुद्धि)

—तर्कसंग्रह ।

बुद्धि, उपलब्धि, ज्ञान और प्रत्यय ये सब पर्यायवाचक शब्द हैं ।†

नेयायिकों के मतानुसार बुद्धि दो प्रकार की होती है—(१) नित्या और (२) अनित्या । नित्या बुद्धि परमात्मा की और अनित्या बुद्धि जीवात्मा की होती है । जीवात्मा की अनित्या बुद्धि भी दो प्रकार की होती है—(१) स्मृति और (२) अनुभव । फिर प्रत्येक के दो विभाग होते हैं—(१) यथार्थ और (२) अयथार्थ । यथार्थ अनुभव को प्रमा और अयथार्थ अनुभव को अप्रमा कहते हैं । प्रमा के चार भेद हैं—(१) प्रत्यक्ष (२) अनुमिति (३) उपमिति और (४) शब्दबोध । अप्रमा या स्रम के भी मुख्यतः दो भेद माने गये हैं—(१) सशय और (२) विपर्यय (मिथ्याज्ञान) ।

यह समस्त वर्गीकरण नीचे के कोष्ठक से सुरूप हो जायगा ।



+ आत्माश्रयः प्रकाशः (पदार्थचन्द्रिका)

* आत्मगुणत्वे सत्यश्र प्रकाशः (तर्कप्रकाश)

† बुद्धिरुपलब्धितर्तान प्रत्यय इति पर्याया (पैरोपिक उपस्कार)

प्रवृत्ति—प्रवृत्ति का अर्थ है किसी कार्य को करने की इच्छा से तदनुकूल व्यापार करना ।

चिकीर्षाजयो यत्न (प्रवृत्ति)

—तर्ककौमुदी

किसी कार्य में प्रवृत्ति इस प्रकार होती है। पहले तत्कार्यप्रयुक्त फल का ज्ञान होता है। फिर उस फल की इच्छा होती है। तब अभीष्ट सिद्धि के साधन या उपाय का ज्ञान होता है। फिर उस उपाय को काम में लाने की इच्छा होती है। तब उस कार्य की ओर प्रवृत्ति होती है। †

प्रवृत्ति तीन प्रकार की होती है—

(१) शारीरिक—यथा, परित्राण (रक्षा), परिचरण (सेवा) और दान ।

(२) मानसिक—यथा, दया, स्पृहा, श्रद्धा ।

(३) वाचिक—यथा, सत्य, हित, प्रिय, स्वाध्याय ।

उपर्युक्त दस प्रवृत्तियों से धर्म होता है। अतः ये 'पुण्या' कहलाती हैं। इनसे प्रतिकूल कार्यों की ओर प्रवृत्ति को 'पापा' कहते हैं।

पाप प्रवृत्तियों के उदाहरण ये हैं—

(१) शारीरिक—हिंसा, अपहरण, व्यभिचार ।

(२) मानसिक—घृणा द्वेष, परहानिचिन्ता ।

(३) वाचिक—असत्यभाषण, कटुवचन इत्यादि ।

दोष—जिस कारण से किसी कार्य में प्रवृत्ति होती है, उसे 'दोष' कहते हैं। गौतम कहते हैं—

‘प्रवर्तनालक्षणा दोषा’

— वा० सू० ११११६

दोष तीन प्रकार के हैं—(१) राग, (२) द्वेष और (३) मोह ।

(१) राग—जिसके द्वारा किसी विषय में आसक्ति होती है, उसे 'राग' कहते हैं ।

आसक्तिरक्षणा दोष (राग)

काम, मत्सर, स्पृहा, तृष्णा, लोभ, माया, और दम्भ, ये राग के प्रभेद हैं ।

† प्रथमतः फलज्ञानम् । ततः फलेच्छा । ततः इष्टसाधनताज्ञानम् उपाये । ततः उपायेच्छा । ततः प्रवृत्तिरुत्पद्यते ।

—तर्कप्रकाश ।

(०) द्वेष—जिसके द्वारा किसी विषय से निरक्ति होती है, उसे 'द्वेष' कहते हैं ।

अमर्षलक्षणी दोष (द्वेष)

क्रोध ईर्ष्या, असूया, द्रोह, अमर्ष और अभिमान ये द्वेष के प्रभेद हैं ।

(३) मोह—जिसके द्वारा किसी विषय के सम्बन्ध में भ्रान्ति होती है, उसे 'मोह' कहते हैं ।

मिथ्याप्रतिपत्तिलक्षणी दोष (मोह)

विपर्यय, ससृय, तर्क, मान, प्रमाद, भय और शोक, ये मोह के प्रभेद हैं ।

प्रेत्यभाव—प्रेत्यभाव का अर्थ है,

प्रेत्य मृत्वा भावो जननं प्रेत्यमान ।

—विरववाथट्टि

अर्थात् मृत्यु के उपरान्त पुन जन्म होना ही 'प्रेत्यभाव' कहलाता है ।

मरणोत्तरं अन्य प्रेत्यभाव

—तर्कशायिका

गौतम कहते हैं—

पुनरुत्पत्ति प्रेत्यभाव

—न्या० सू० ११११६

मृत्यु के अनन्तर पुन उत्पन्न होना अर्थात् शरीरान्तर और उसके साथ साथ इन्द्रिय, मन, बुद्धि और सत्कारों से युक्त होना ही 'प्रेत्यभाव' है । *

नैयायिकों (और अन्य आस्तिक दार्शनिकों) का मत है कि मृत्यु से आत्मा का नाश नहीं होता । केवल प्राचीन शरीर के साथ उसका सम्बन्ध निवृत्त हो जाता है, और वह नवीन शरीर में प्रवेश करता है । प्राचीन शरीर त्याग के अनन्तर नवीन शरीर में प्रवेश होना ही 'प्रेत्यमान' या 'पुनर्जन्म' कहलाता है ।†

फल—किसी काम का जो अन्तिम परिणाम होता है, वह 'फल' कहलाता है ।

गौतम कहते हैं—

प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थः फलम् ।

—न्या० सू० १११२०

* उत्पन्नस्य सम्बन्धस्य सम्बन्धस्तु देहेन्द्रियमनोबुद्धिवेदनाभि पुनरुत्पत्ति पुनर्देहादिभि सम्बन्ध ।

—वात्स्यायन ११११६

† पूर्वोपात्तशरीरादिपरित्यागादन्यशरीर सकाति (प्रेत्यभाव)

—न्याययाचित ११११३

न्यायमतानुसार फल दो प्रकार का है—(१) मुख्य और (२) गौण । मुख्य फल है सुख वा दुःख का उपभोग ।

सुखदुःखसंवेदनं फलम् ।

पतदतिरिक्त अन्यान्य फलों को गौण समझना चाहिये । यथा यज्ञ से धर्मजन्य सुख का प्राप्त होना मुख्य फल और वर्षा आदि का होना गौण फल है ।

दुःख—जिसमें क्रोध वा पीडा का अनुभव हो, वह दुःख कहलाता है । गौतम कहते हैं,

वाधनालक्षणं दुःखम् ।

या० सू० १११२१०

जिसकी कोई इच्छा नहीं करे, जो सब को दुःख या प्रतिकूल मालूम हो, उसी को दुःख समझना चाहिये । इसीलिये वात्स्यायन दुःख की परिभाषा करने हुए कहते हैं,

प्रतिकूलवेदनीय दुःखम् ।

इस प्रकार दुःख का लक्षण है (१) वाधनात्मकत्व और (२) प्रतिकूल वेदनीयत्व । * दुःख की उत्पत्ति अधर्म से होती है । † इसलिये भाषापरिच्छेद में दुःख की परिभाषा की गई है—

अधर्मजन्यं तपेतसां प्रतिकूलम् (दुःखम्)

दुःख मुख्यतः तीन प्रकार के माने गये हैं—*

(१) आध्यात्मिक—जैसे शारीरिक रोग और मानसिक शोक ।

(२) आधिभौतिक—जैसे, सप व्याघ्रादि का उत्पात ।

(३) आधिदेविक—जैसे, भूतप्रेतादिजनित याधा ।

नैयायिक गण दुःख के इक्कीस भेद गिनाने हैं—१ शरीर + ६ इन्द्रियाँ + ६ विषय + ६ प्रत्यक्ष + १ सुख + १ दुःख = २१ दुःख ।

शरीर दुःखायतन होने के कारण दुःख माना गया है ।

* प्रतिकूलवेदनीयतया बोधनात्मकं (दुःखम्)

—सर्वदर्शन सम्प्रद ।

† अधर्ममात्रासाधारणकारणकं शुभं (दुःखम्)

—सि० च०

* इन तीनों का विशेष विवरण सत्य दर्शन में मिलेगा ।

इन्द्रियों, विषय और प्रत्यक्ष, ये दुःख के साधन होने के कारण दुःख हैं। सुख भी दुःख के साथ सम्बन्ध होने से दुःख कोटि में परिगणनीय है। और दुःख तो स्वतः दुःख है ही।*

कविकल्पलता में लौकिक दुःख के कतिपय अनुभवसिद्ध कारण बतलाये गये हैं। पाठकों के मनोरञ्जनाय उनके नाम दिये जाते हैं—१ मारतत्रय (किसी के आधीन होकर रहना), २ आधि (मानसिक चिन्ता) ३ व्याधि (शारीरिक रोग), ४ मानव्युति (अपमान होना), ५ शत्रु, ६ कुभार्या, ७ दारिद्र्य = कुमामवास, ८ कुस्वामि सेवन १० बहुकथा (बहुत लड़कियों का पेदा होना), ११ वृद्धत्व, १२ परगृहवास, १३ वर्षा-प्रवास (घरसात में घर से बाहर रहना), १४ मार्याद्वय (दो पत्नियों का होना), १५ कुमृत्य, १६ दुर्हलकरणक कृषि (खराब हल से खेती करना)।

इसी प्रकार वराहपुराण में भी दुःख के अनेक कारण गिनाये गये हैं।

अपवर्ग—सभी प्रकार के दुःखों से सघदा के लिये छुटकारा पा जाना 'मोक्ष' या 'अपवर्ग' कहलाता है।

गौतम कहते हैं,

दुःखज मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदन तरापायादपवर्ग

—न्या० सू० १।१।२

इसका आशय भाष्यकार यों समझते हैं,

यदा तु तत्त्वज्ञाना मिथ्याज्ञानमपैति तदा मिथ्याज्ञानापाये दोषा अपायान्ति । दोषापाये प्रवृत्तिरपैति प्रवृत्त्यपाये जमपैति जमापाये दुःखमपैति । दुःखापाये चास्यान्तिकोऽपवर्गो नि श्रेयसम्

—वात्स्यायनाभाष्य १।१।२

अर्थात् जब तत्त्वज्ञान के द्वारा मिथ्या ज्ञान का नाश होता है, तब (मिथ्याज्ञान नष्ट होने पर) सभी दोष दूर हो जाते हैं। दोषों के अभाव में प्रवृत्ति लुप्त होती है। प्रवृत्ति का लोप होने पर जम का बन्धन छूट जाता है। जम का बन्धन छूट जाने पर समस्त दुःख निवृत्त हो जाते हैं। दुःखा की यह आत्यन्तिक निवृत्ति ही 'मोक्ष', 'अपवर्ग' या 'निःश्रेयस' है।

* दुःख मेकविंशतिभेदभिन्नम् । तथाहि शरीरं पञ्चिन्द्रियाणि षड्विषया षड्विधानि प्रत्यक्षाणि सुख दुःख चेति । तत्र शरीरं तु सायतनत्वादुत्तमम् । इन्द्रियाणि विषया प्रत्यक्षाणि च तत्साधनत्वात् । सुखं च दुःखानुपपन्नम् । दुःखं तु स्वरूपत एव ।

आत्यंतिकी ॥ निवृत्ति (मोक्ष)

—उ० कौ०

दुःख की 'आत्यंतिक निवृत्ति' का अर्थ है,

यद्वा निर्वृत्य सजातीयस्य दुःस्य पुनस्तत्रानुत्पाद

—स० द० पं०

अर्थात् दुःख का ऐसा समूल नाश जो फिर कभी उसका प्रादुर्भाव ही न होने पावे। पैर में काँटा गड़ने से दुःख होता है। उसे निकाल देने से दुःख निवृत्ति हो जाती है। किन्तु यह दुःख निवृत्ति आत्यंतिकी नहीं है। क्योंकि फिर भी भविष्य में वैसा दुःख प्राप्त हो सकता है। अर्थात् कण्टकजनित ज्ञेश का सजातीय दुःख पुन उत्पन्न हो सकता है। आत्यंतिकी दुःख निवृत्ति यह है जो दुःख का मूलोच्छेद ही कर डाले। ऐसा तभी हो सकता है जब इक्षीसों प्रकार के दुःख नष्ट हो जायें। †

एकविंशतिभेद भिन्नस्य दुःस्य आत्यंतिकी निवृत्ति (मोक्ष)

—उ० भाषा

दुःख की आत्यंतिक निवृत्ति किस प्रकार हो सकती है? इसके उत्तर में वार्त्तिककार कहते हैं—

तस्य हानिर्धर्माधर्मसाधनपरित्यागेन ।

अनुत्पन्नयोर्धर्माधर्मयोरनुत्पादेन उत्पन्नयोश्चोपभोगात् प्रवृत्त्येव इति ।

अर्थात् दुःख को समूल नाश करने का उपाय है सकल धर्माधर्म साधनों का परित्याग। जो धर्माधर्म किये जा चुके ह, उनका संस्कार फल भोग कर लेने पर निशेष हो जाता है। तब यदि नये धर्माधर्म की उत्पत्ति नहीं होगी तब सकल प्रवृत्ति दोषादि का क्षय होकर आवागमन का चक्र छूट जायगा और इस तरह दुःख का अत्यन्ताभाव हो जायगा।

आत्यंतिक दुःख निवृत्ति या मुक्ति दो प्रकार की मानी गई है—(१) अपरा और (२) परा।

इसी जीवन में तत्त्वज्ञान के द्वारा सभी दोषों का नाश होकर जो मुक्ति मिलती है यह अपरा मुक्ति कहलाती है। जो व्यक्ति इस अवस्था को प्राप्त करता है, वह जीवमुक्त

† अद्वैतनिवृत्तिरप्यात्यंतिकी अनात्यंतिकी च ।

अनात्यंतिकी कण्टकादेरनुत्पत्तिरनुत्पत्तिरिति ।

अनात्यंतिकी पुनरेकविंशतिभेदभिन्नदुःखहान्या ।

—न्यायवार्त्तिक

बहलता है। यह इसी देह से प्रारब्ध कर्मों का फलोपभोग द्वारा क्षय करते हुए मुक्त हो जाता है।

परा मुक्ति नाना योनियों में क्रमपूर्वक निम्नतर अभ्यास करने से होती है।

किन्तु मुक्ति की दोनों ही अवस्थाओं में मिथ्याज्ञान और तज्जनित वासनाओं का अन्त हो जाता है।†

इसी मुक्ति को सूत्रकार 'नि श्रेयस' वा 'अपवर्ग', भाष्यकार 'परमदुःखघ्न' और वाचस्पतिकार 'आत्यंतिक दुःखभाव' कहते हैं।

मोक्ष-प्राप्ति के लिये वासनाओं का अन्त होना जरूरी है। वासनाओं का मूल कारण है मिथ्याज्ञान। अतः मिथ्याज्ञान के नाश से वासनाओं का मूलोच्छेद हो जाता है। मिथ्याज्ञान की निवृत्ति तत्त्वज्ञान से ही हो सकती है। इस प्रकार तत्त्वज्ञान (प्रमाणादि पदार्थों का ज्ञान) नि श्रेयस का साक्षात् कारण (Immediate cause) न होते हुए भी उसका परम्पराकारण (Remote cause) सिद्ध होता है। अतएव गौतम के प्रारम्भिक सूत्र की प्रतिष्ठा—

“तत्त्वज्ञानानि श्रेयसाधिगमः”

अभिप्राय से खाली नहीं है, उसमें गभीर अर्थ निहित है।

† उभयविधनि श्रेयसाधाराण्यस्यैव तु सत्यसन्निध्याज्ञानव्यसनाय ।

आत्मा

[आत्मा का निरूपण—शरीरवादा और उमका सारङ्ग—इन्द्रियवाद और उसका निरूपण—मनमात्रवाद और उमका समाधान—बुद्ध्यात्मवाद और उमका निरूपण—आत्मा के विषय में सिद्धान्त—आत्मा की सिद्धि में प्रमाण—आत्मा का स्वरूप—(आत्मा का विभुत्व और निरूपण)—अनेकस्वरूप—जीवात्मा के गुण ।]

आत्मा का निरूपण—न्यायसूत्र के तृतीय अध्याय में गौतम ने आत्मा का सविस्तर निरूपण किया है।

गौतम इस प्रकार उपन्यास (विषयारम्भ) करते हैं—

दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थमहणात्

—भ्या० सू० ३।१।१

अब इस सूत्र का भाव समझिये। नेत्र के द्वारा किसी विषय का दर्शन होता है और हाथ के द्वारा उसी का स्पर्श भी होता है। अब इन दो इन्द्रियों से जो ज्ञान उत्पन्न होते हैं, उनका ग्रहण कनेवाला एक है या दो ? यदि द्रव्य और स्पर्श ये दो भिन्न-भिन्न व्यक्ति माने जायें, तो एक का ज्ञान दूसरे को कैसे प्राप्त होगा ? वैसी अवस्था में द्रव्य को स्पर्शज्ञान नहीं हो सकता और स्पर्श को दर्शनज्ञान नहीं हो सकता। किन्तु यह बात अनुभवसिद्ध है कि देखनेवाला और छूनेवाला एक ही व्यक्ति होता है।

भाष्यकार वात्स्यायन कहते हैं,

“दर्शनेन कश्चिदर्थो गृहीतो स्पर्शनेनापि सोऽर्थो गृह्यते ।

‘यमहमद्राक्ष चक्षुषा त स्पर्शनेनापि स्पृशामि य चास्पर्श स्पर्शनेन त चक्षुषा पश्यामि’

अर्थात् जो वस्तु देखी जाती है, वह छुई भी जाती है। तभी तो हमलोगों को यह प्रत्यभिज्ञा (स्मृति) होती है कि ‘जिस वस्तु को मैंने देखा था उसे छू रहा जिसे छुआ था उसे देख रहा हूँ।’ इस तरह सूचित होता

ज्ञान एक विषयक और एक कर्तृक है। अर्थात् भिन्न-भिन्न ज्ञानों का आधार या ज्ञाता एक ही है।

अब प्रश्न उठता है कि यह ज्ञाता है कौन ? शरीर ? अथवा इन्द्रिय ? या मन ? अथवा बुद्धि ? गौतम यह सिद्ध करने की चेष्टा करते हैं कि इनमें एक भी ज्ञाता नहीं माना जा सकता। ज्ञाता की सत्ता इन सबसे पृथक् है। उसी पृथक् सत्ता का नाम 'आत्मा' है। यह स्थापित करने के लिये सूत्रकार एक एक कर सभी मतान्तरों का खण्डन करते हैं।

शरीरात्मवाद और उसका खण्डन—चार्वाक प्रभृति अनात्मवादी कहते हैं कि वेद से अतिरिक्त और कोई ज्ञाता नहीं है। चैतन्य शरीर का ही गुण विशेष है। जिस तरह विशेष अवस्था में गुड़, माड़ या गैरह क मिल जान से मादक शक्ति का प्रादुर्भाव हो जाता है, उसी तरह भिन्न भिन्न भौतिक द्रव्यों के विशेष संयोग से चैतन्य की उत्पत्ति हो जाती है।

किण्वादिभ्यो मदशक्तिम् चैतन्यमुपजायते

—चार्वाक दर्शन

शरीर नष्ट हो जाने पर चैतन्य भी लुप्त हो जाता है। अतएव ज्ञाता कर्ता भाक्ता सब कुछ शरीर ही है। इससे भिन्न आत्मा नामकी कोई चीज नहीं है। इस मत की 'शरीरात्मवाद' कहते हैं।

नैयायिक गण इस मत का जोरदार खण्डन करते हैं। उनकी मुख्य युक्तियाँ ये हैं—

(१) यदि चैतन्य शरीर का ही धर्म रहता तो यह शरीर के मूलभूत उपादानों में भी पाया जाता। क्योंकि जो गुण अवयव में रहते हैं वे ही गुण अवयवों में हो सकते हैं। घट पट आदि की तरह शरीर भी सावयव होने के कारण काय है। और काय में कारण से अधिक गुण नहीं आ सकता। मद के उपादानभूत द्रव्यों में (गुड़ आदि में) पहले ही से थोड़ी थोड़ी मात्रा में मादक शक्ति मौजूद रहती है। तभी तो उनके सम्मिश्रण से वह प्रचुर परिमाण में प्रकट हो जाती है। किन्तु शरीर के कारणभूत जो पृथ्वी, जल आदि तत्त्व हैं, वे जड़ हैं। अतः उनसे चैतन्य की उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? जो धर्म शरीर के अवयवों में है ही नहीं, वह शरीर में कहाँ से आयागा ? जिस तरह कल अनेक शून्यों का योग से कोर (सरया नहीं बल सक्ती, उसी तरह अनेक जड़ तत्वों के योग से भी चैतन्य की सृष्टि नहीं हो सकती। इसलिये जड़ शरीर से आत्मा को भिन्न मानना पड़ेगा।

(२) यदि शरीर में चैतन्य का होना माना जाय तो फिर घड़े में क्यों नहीं ? क्योंकि घट भी तो उहाँ भौतिक द्रव्यों से बना है, जिनसे शरीर की रचना हुई है। अतः या तो

दोनों को जड़ मानना पड़ेगा या दोनों को चेतन । किन्तु घट में चेतन की उपलब्धि नहीं होती । इसलिये गौतम का खून है,

कुम्भादिषुपलम्बेरहेतु

—न्या० सू० ३।३।३८

जिस प्रकार भौतिक घट अचेतन है, उसी प्रकार भौतिक शरीर भी अचेतन है । चेतन सत्ता या आत्मा इससे भिन्न ही पदार्थ है ।

(३) यदि शरीर स्वभावतः चेतन होता तो केश, नख आदि अवयवों में भी चेतन्य पाया जाता । किन्तु ऐसा देखने में नहीं आता । इसलिये चेतन्य शरीर का धर्म नहीं माना जा सकता । जैसा सूत्रकार कहते हैं—

केशनखादिषुपलम्बेः

—न्या० सू० ३।३।३९

(४) यदि थोड़ी देर के लिये मान भी लिया जाय कि शरीर के समस्त अवयव चेतन हैं, तो दूसरी कठिनता आ पड़ती है । क्योंकि अवयव अनेक होने से उनके आश्रित चेतन्य भी अनेक होंगे और उनमें भिन्नता रहेगी । ऐसी स्थिति में कोई अवयव एक प्रकार की इच्छा करेगा तो दूसरा और ही प्रकार की । और एक समय में एक ही ज्ञान वा प्रयत्न का होता असंभव हो जायगा, किन्तु ऐसा नहीं होता । एक ही समय में दो विरुद्ध ज्ञान वा प्रयत्न किसी में नहीं दिये जाते । इससे सिद्ध है कि चेतन्य अवयवगत धर्म नहीं है ।

(५) शारीरिक अवस्थाओं में निरन्तर परिवर्तन होता रहता है । वाद्यकाल का शरीर युवावस्था में नहीं रहता, और युवावस्था का शरीर वृद्धावस्था में नहीं रहता । यदि चेतन्य शारीरिक गुण होता तो शरीर-भेद से उसमें भी भेद होता रहता । अर्थात् वाद्यावस्था में प्राप्त किया हुआ अनुभव वृद्धावस्था में नहीं पाया जाता । किन्तु ऐसा नहीं होता । चेतन्य ज्यों का त्यों बना रहता है । इससे सिद्ध होता है कि वह शरीर के स्वतन्त्र है ।

(६) यदि यह कहा जाय कि शरीर में वृद्धि और ह्रास होने पर भी कुछ अणु अक्षुण्ण बने रहते हैं जिनसे चेतन्य की एकता (Continuity) कायम रहती है, तो यह भी माननीय नहीं । क्योंकि पिता के शरीर के कुछ अणु पुत्र के शरीर में अक्षुण्ण रहते हैं । फिर पिता का प्राप्त किया हुआ अनुभव पुत्र में क्यों नहीं पाया जाता ?

(७) यदि चैतन्य शरीर का गुण रहता तो रूप, स्पर्श आदि की तरह उसमें भी 'यावद्भावित्व' रहता। अर्थात् जबतक शरीर रहता तबतक चेतन्य गुण भी घना रहता।

यावच्छरीरभावित्वाद्गुणादीनाम् ।

—न्या० सू० ३।२।१०

मृत्यु के उपरान्त भी जबतक शरीर मौजूद रहता है, तबतक उसमें रूप, आदि गुण वर्तमान रहते हैं, किन्तु चैतन्य लुप्त हो जाता है। मृतक शरीर की कौन कठे, जोरित शरीर में भी कभी कभी (जैसे समाधि अवस्था में) चैतन्य का लोप देखा जाता है। अतः चैतन्य शरीराश्रित गुण नहीं माना जा सकता।

(८) कुछ लोग कह सकते हैं कि मृत्यु के उपरान्त शरीर का रूप आदि भी तो विकृत हो जाता है। किन्तु इसका उत्तर यह है कि रूप आदि का आत्यन्तिक अभाव शरीर में कभी नहीं हो सकता। पाक[†] के द्वारा शरीर में रूपान्तर होता है, किन्तु रूपाभाव नहीं। किन्तु मृत्यु के बाद शरीर में चैतन्य का सवधा अभाव हो जाता है, न कि केवल पाक परित्यक्त। जैसा सुप्रकार कहते हैं,

न पाकजगुणान्तरोत्पत्तेः

—न्या० सू० ३।२।११

इसलिये रूपादि की तरह चैतन्य भी शरीर का गुण नहीं माना जा सकता।

(९) चैतन्य का अर्थ है विषयज्ञान (Object-Consciousness)। विषय (Object) और विषयी (Subject) दोनों एक नहीं हो सकते। शरीर चैतन्य का विषय है। अतएव यह (शरीर) विषयी नहीं हो सकता।

(१०) यदि शरीर और आत्मा में कोई भेद नहीं माना जाय तो शास्त्रोंक धर्म, कर्म पुनर्जन्म और मोक्ष, ये सब असम्भव हो जायेंगे और पाप पुण्य में कुछ भी भेद नहीं रह जायगा। यदि शरीर से भिन्न कोई आत्मा नहीं माना जाय, तो इस शरीर से किये हुए कर्मों का फल मृत्यु के उपरान्त कौन भोग करेगा? यदि कहिये कि कोई नहीं तो फिर पाप पुण्य का भेद ही क्या रहा? यदि कहिये कि दूसरा शरीर उसका भाग करेगा तो यह भी ठीक नहीं। ऐसा मानने से जिसने कर्म किया वह तो वेदांग बच जाता है और जिसने कर्म नहीं किया उसको फल भोगना पड़ता है। इस प्रकार कृतहानि और अकृताभ्यागम नामक दोष उपस्थित हो जाते हैं। इसलिये आत्मा को शरीर से पृथक् मानना आवश्यक है।

तदेवं सत्त्वभेदे कृतहानमकृताभ्यागम प्रसज्यते

—वात्स्यायन भाष्य

† 'पाक' का अर्थ है शरीर में होने वाले परिवर्तन।

इन्द्रियात्मवाद और उसका निरास—कुछ लोगों का कहना है कि नेत्र आदि इन्द्रियाँ स्वयं ही चेतन स्वरूप क्यों न मानी जायें ? उनसे भिन्न ज्ञाता या आत्मा मानने की जरूरत ही क्या है ? इन्द्रियाँ ही ज्ञान का आधार हैं और उनसे पृथक् कोई आत्मा नहीं है । इस मत का नाम इन्द्रियात्मवाद है ।

इस मत के खण्डन में नैयायिक लोग निम्नलिखित युक्तियाँ देते हैं ।

(१) नेत्र नष्ट हो जाने पर भी रूप का स्मृकार (Memory) बना रहता है । यदि इन्द्रिय से भिन्न कोई ज्ञाता नहीं रहता तो यह स्मृति-स्मृकार कैसे होता ? यह तो असंभव है कि देखे कोई, और स्मरण करे कोई और । जिसने देखा है, वही स्मरण कर सकता है । द्रष्टा और स्मर्त्ता दोनों एक ही व्यक्ति हो सकता है । इसलिये इन्द्रिय को द्रष्टा मानने से स्मृति की उपपत्ति नहीं हो पाती । अतः इन्द्रियों से पृथक् कोई ऐसी चेतन सत्ता स्वीकार करनी पड़ेगी जो प्रत्यक्ष अनुभव और स्मृति इन दोनों का आधार है ।

(२) एक बात और है । जिस चीज को हम बाईं आँख से देखते हैं, उसी को दाहिनी आँख से देखने पर भी पहचान जाते हैं । यह प्रत्यभिज्ञा (Recognition) कैसे होती है ? जो एक बार देख चुका है, वही तो दूसरी बार देखकर पहचान सकता है । यह कैसे हो सकता है कि पहले बाईं आँख देखे, और पीछे दाहिनी आँख पहचाने ? इससे सिद्ध होता है कि ये आँखें स्वतः द्रष्टा नहीं हैं । ये दृष्टि के करण या साधन मात्र हैं । इनका उपयोग करनेवाला—द्रष्टा—कोई और ही है । अतः सन्नकार कहते हैं—

सव्यदृष्टस्येतेषु प्रत्यभिज्ञानात्

—न्या० सू० ३।१।७

(३) यहाँ यह आशेष किया जा सकता है कि दोनों नेत्र वस्तुतः एक ही हैं । इसलिये देखी हुई वस्तु की प्रत्यभिज्ञा हो जाती है । इसके उत्तर में गौतम का कहना है कि—

एकविनाशे द्वितीयाविनाशा नैकत्वम्

—न्या० सू० ३।१।८

अर्थात् एक आँख फूट जाने पर भी दूसरी आँख बनी रहती और अपना काम करती रहती है । इसलिये दोनों एक नहीं मानी जा सकतीं ।

(४) रूप रस आदि विषयों का ज्ञाता इन्द्रियों से पृथक् व्यक्ति है, इस पक्ष के समर्थन में गौतम एक और युक्ति देते हैं—

इन्द्रियांतरविकारात्

—न्या० सू० ३।१।९

(७) यदि चेतन्य शरीर का गुण रहता तो रूप, स्पर्श आदि की तरह उसमें भी 'यावद्भावित' रहता। अर्थात् जबतक शरीर रहता तबतक चेतन्य गुण भी बना रहता।
 यावच्चरीरभावित्वाद्रूपादीनाम् ।

—न्या० सू० १।१।१०

मृत्यु के उपरान्त भी जबतक शरीर मौजूद रहता है, तबतक उसमें रूप, आदि गुण धरमान रहते हैं, किन्तु चेतन्य लुप्त हो जाता है। मृतक शरीर की कौन कद, जीवित शरीर में भी कभी कभी (जैसे समाधि अवस्था में) चेतन्य का लक्षण देखा जाता है। अतः चेतन्य शरीराश्रित गुण नहीं माना जा सकता।

(८) कुछ लोग कह सकते हैं कि मृत्यु के उपरान्त शरीर का रूप आदि भी तो विद्यमान हो जाता है। किन्तु इसका उत्तर यह है कि रूप आदि का आत्यन्तिक अभाव शरीर में कभी नहीं हो सकता। पाक† के द्वारा शरीर में रूपान्तर होता है, किन्तु रूपाभाव नहीं। किन्तु मृत्यु के बाद शरीर में चेतन्य का सवधा अभाव हो जाता है, न कि केवल पाकज परिवर्तन। जैसा सूत्रकार कहते हैं,

न पाकजगुणातरोत्पत्तेः ।

—न्या० सू० १।१।११

इसलिये रूपादि की तरह चेतन्य भी शरीर का गुण नहीं माना जा सकता।

(९) चेतन्य का अर्थ है विषयज्ञान (Object-Consciousness)। विषय (Object) और विषयी (Subject) दोनों एक नहीं हो सकते। शरीर चेतन्य का विषय है। अतएव यह (शरीर) विषयी नहीं हो सकता।

(१०) यदि शरीर और आत्मा में कोई भेद नहीं माना जाय तो शास्त्रोंक धर्म, कर्म, पुनर्जन्म और मोक्ष, ये सब असम्भव हो जायेंगे और पाप पुण्य में कुछ भी भेद नहीं रह जायगा। यदि शरीर से भिन्न कोई आत्मा नहीं माना जाय, तो इस शरीर से किये हुए कर्मों का फल मृत्यु के उपरान्त कौन भोग करेगा? यदि कहिये कि कोई नहीं तो फिर पाप पुण्य का भेद ही क्या रहा? यदि कहिये कि दूसरा शरीर उसका भाग करेगा तो यह भी ठीक नहीं। ऐसा मानने से जिसने कर्म किया वह तो वेदाम वच्य जाता है और जिसने कर्म नहीं किया उसको फल भोगना पड़ता है। इस प्रकार कृतहानि और अकृताभ्यागम नामक दोष उपस्थित हो जाते हैं। इसलिये आत्मा को शरीर से पृथक् मानना आवश्यक है।

तदेवं सत्यभेदे कृतहानमकृताभ्यागम प्रसज्यते

—वाक्यायन भाष्य

इन्द्रियात्मवाद और उसका निरास—उछ लोगों का कहना है कि नेत्र आदि इन्द्रियाँ स्वयं ही चेतन स्वरूप क्यों न मानी जायें ? उनसे भिन्न ज्ञाता या आत्मा मानने की जरूरत ही क्या है ? इन्द्रियों ही ज्ञान का आधार हैं और उनसे पृथक् कोई आत्मा नहीं है। इस मत का नाम इन्द्रियात्मवाद है।

इस मत के खण्डन में नैयायिक लोग निम्नलिखित युक्तियों देते हैं।

(१) नेत्र नष्ट हो जाने पर भी रूप का संस्कार (Memory) बना रहता है। यदि इन्द्रिय से भिन्न कोई ज्ञाता नहीं रहता तो यह स्मृति-संस्कार किन्ने होता ? यह तो असंभव है कि देखे कोई, और स्मरण करे कोई और। जिसने देखा है, वही स्मरण कर सकता है। द्रष्टा और स्मर्त्ता दोनों एक ही व्यक्ति हो सकता है। इसलिये इन्द्रिय को द्रष्टा मानने से स्मृति की उपपत्ति नहीं हो पाती। अतः इन्द्रियों से पृथक् कोई ऐसी चेतन सत्ता स्वीकार करनी पड़ेगी जो प्रत्यक्ष अनुभव और स्मृति इन दोनों का आधार है।

(२) एक घात और है। जिस चीज को हम वारं वार से देखते हैं, उसी को दाहिनी आँख से देखने पर भी पहचान जाते हैं। यह प्रत्यभिज्ञा (Recognition) कैसे होती है ? जो एक बार देख चुका है, वही तो दूसरी बार देखकर पहचान सकता है। यह कैसे हो सकता है कि पहले वारं आँख देखे, और पीछे दाहिनी आँख पहचाने ? इससे सिद्ध होता है कि ये आँखें स्वतः द्रष्टा नहीं हैं। ये दृष्टि के कारण या साधन मात्र हैं। इनका उपयोग करनेवाला—द्रष्टा—कोई और ही है। अतः सूत्रकार कहते हैं—

सव्यवृत्त्येतरेण प्रत्यभिज्ञानात्

—न्या० सू० ३।१।१०

(३) यहाँ यह आशेष किया जा सकता है कि दोनों नेत्र वस्तुतः एक ही हैं। इसलिये देखी हुई वस्तु की प्रत्यभिज्ञा हो जाती है। इसके उत्तर में गौतम का कहना है कि—

एकविनाशे द्वितीयाविनाशा नैकत्वम्

—न्या० सू० ३।१।११

अर्थात् एक आँख फूट जाने पर भी दूसरी आँख बनी रहती और अपना काम करती रहती है। इसलिये दोनों एक नहीं मानी जा सकतीं।

(४) रूप रस आदि विषयों का ज्ञाता इन्द्रियों से पृथक् व्यक्ति है, इस पक्ष के समर्थन में गौतम एक और युक्ति देते हैं—

इन्द्रियातरविकारात्

—न्या० सू० ३।१।१२

‘जब आप इमली सरीसृप किसी पट्टे फल को देखते हैं तब चट आपने मुँह में पानी भर आता है। इसका कारण क्या है? इमली का पट्टा स्वाद। किन्तु देखन से तो केवल रूप का ज्ञान हो सकता है, स्वाद का नहीं। फिर दर्शन मात्र से आपके दाँत क्यों सिहर उठते हैं। इससे सूचित होता है कि दर्शन और आस्वादन, इन दोनों क्रियाओं का कर्ता एक ही है, और वही पूर्वानुभव के स्पर्श से रूपविशेष को देखकर रसविशेष का स्मरण करता है।

आशय यह है कि यदि इन्द्रियों से पृथक् आत्मा की सत्ता नहीं स्वीकार की जाती है, तो भिन्न भिन्न इन्द्रियजन्य ज्ञानों का समन्वय (Synthesis) नहीं हो सकता, और प्रत्यभिज्ञा, स्मृति आदि के कारण सिद्ध नहीं होते। इसलिये इन्द्रियों से पृथक् आत्मा का अस्तित्व मानना आवश्यक है।

मानसात्मवाद और उसका समाधान—यहाँ प्रतिपक्षी गण एक दूसरा पैतरा बदलकर आ सकते हैं। वे कह सकते हैं, “अच्छा, स्वयं इन्द्रियों को हम ज्ञाता नहीं मानते हैं, किन्तु इससे यह कैसे सिद्ध होगा कि आत्मा ही ज्ञाता है? यदि हम मन को ही ज्ञाता मानें तो क्या हज है? मन सभी इन्द्रियों का राजा और संप्रविषयग्राही है। जो बातें आत्मा के समन्वय में कही गई हैं, वे मन के विषय में भी लागू हो सकती हैं। फिर मन से भिन्न आत्मा की सत्ता मानने की क्या आवश्यकता? इस मत को ‘मानसात्मवाद’ कहते हैं।

इस मत की आलोचना करते हुए गौतम पूछते हैं, पहले यह तो बताओ कि ‘मन’ शब्द से तुम्हारा क्या अभिप्राय है? ‘मन’ से तुम मनन क्रिया का साधन—अर्थात् आन्तरिक ज्ञान का कारण (अन्तःकरण) समझते हो अथवा इस साधन (अन्तःकरण) के द्वारा ज्ञान प्राप्त करनेवाला कर्त्ता समझते हो? यदि मन को अन्तःकरण के अर्थ में लेंगे तो फिर उस कारण का कर्त्ता या ज्ञाता भिन्न ही मानना पड़ेगा। क्योंकि कारण और कर्त्ता दोनों एक नहीं हो सकते। और यदि मन को ज्ञाता के अर्थ में लेंगे तो फिर यह किस इन्द्रिय के द्वारा आन्तरिक सुख दुःख का अनुभव प्राप्त करता है? बाह्येन्द्रिय से तो उनका ग्रहण नहीं हो सकता। अतएव तुम्हें कोई आन्तरिक इन्द्रिय—मत्तिसाधन—स्वीकार करना पड़ेगा। यदि तुम ऐसा मान लेंगे तो फिर हममें और तुममें कोई भगड़ा ही नहीं रह जाता। क्योंकि हमारा प्रतिपाद्य विषय इतना ही है कि ज्ञाता (आत्मा) बाह्य और आन्तरिक इन्द्रियों से पृथक् है और इस बात को तुम भी स्वीकार करते हो। फल सिर्फ इतना ही है कि जिसे हम ‘मन’ कहते हैं उसे तुम ‘मत्तिसाधन’ के नाम से बतलाते

हो, और जिसे हम 'आत्मा' कहते हैं उसे तुम 'मन' संज्ञा देते हो। यह केवल शब्द मात्र का भेद है, वस्तु में कोई अन्तर नहीं।"

इसलिये गौतम का सूत्र है—

ज्ञातुर्ज्ञानसाधनोपपत्तेः सज्ञाभेदमात्रम्

—या० सू० ३।१।१७

बुद्ध्यात्मवाद और उसका निराकरण—कुछ लोगों का मत है कि बुद्धि वा ज्ञान से भिन्न ज्ञाता मानने की जरूरत नहीं। बुद्धि स्वयं विषय को प्रकाश कर उसका अनुभव प्राप्त करती है। अतः बुद्धि और आत्मा में कोई भेद नहीं। इस मत को 'बुद्ध्यात्मवाद' कहते हैं।

नैयायिक गण उपर्युक्त मत का खण्डन करते हैं। उनका कहना है कि बुद्धि या ज्ञान गुण है, और गुण द्रव्य के आश्रित ही रह सकता है। इसलिये ज्ञानरूपी गुण का आधार-भूत द्रव्य अवश्य ही मानना पड़ेगा। यही द्रव्य 'आत्मा' है।

अतएव तर्कसमूह में कहा गया है—

ज्ञानाधिकरणम् आत्मा

नैयायिक गण बुद्धि वा ज्ञान को अनित्य मानते हैं। बुद्धि के कुछ विषय ऐसे होते हैं जो तुरंत विलीन हो जाते हैं, जैसे शब्द, और कुछ विषय ऐसे होते हैं जो चिरस्थायी रहते हैं, जैसे परम। किन्तु किसी भी विषय का संवेदन (Sensation) या संस्कार (Idea) जनित अनुभव सदा क्षणिक ही होता है। कोई भी विज्ञान (Cognition) स्थायी नहीं होता। जिस प्रकार नदी में निरन्तर तरंगों का प्रवाह जारी रहता है, उसी प्रकार अतः करण में अनुक्षण भागों का प्रवाह चलता रहता है। इस विज्ञान धारा (Stream of Consciousness) का ज्ञाता क्षणिक बुद्धि (Momentary Experience) नहीं होकर नित्य आत्मा (Permanent Self) ही हो सकता है। वही सबद्रष्टा, सबभोक्ता और सर्वानुभवी है।

आत्मा के विषय में सिद्धान्त—जिस प्रकार रथ को संचालित करने-वाला सारथी होता है, उसी प्रकार शरीर को संचालित करनेवाला आत्मा है। यही आत्मा सभी इन्द्रियों का उपयोग करनेवाला है।† मन इसका सहायक मान है, जो

† यो प्राणादीनां कार्यानां प्रयोक्ता स आत्मा।

आत्मा और इन्द्रियों के मध्य म दूत का काम करता है। बुद्धि आत्मा का गुण है। इस प्रकार आत्मा शरीर, इन्द्रिय, मन और बुद्धि इन सबसे पृथक् है।

“शरीरीन्द्रियबुद्धिभ्यः पृथगात्मा विमुर्ध्वं”

—(वे० उ०)

आत्मा की सिद्धि में प्रमाण—आत्मा का अस्तित्व सिद्ध करने के लिये नैयायिक गण निम्नलिखित प्रमाणों की सहायता लेते हैं—

(क) प्रत्यक्ष—प्रत्येक मनुष्य को ‘अहं सुखी’ ‘अहं दुःखी’ ‘अहं जानामि’ ‘अहम् इच्छामि’ (अर्थात् ‘म सुखी हूँ’, ‘म दुःखी हूँ’, ‘म जानता हूँ’, ‘म चाहता हूँ’) ऐसा भान होता है। यह अहं-प्रत्यय (Perception of Me) का भाव सब में रहता है। ‘अहं नास्ति’ (मैं नहीं हूँ) ऐसा अनुभव किसी को नहीं होता। इससे सिद्ध होता है कि ‘अहम्’ या जीवात्मा मानसप्रत्यक्षगोचर है।

किन्तु मानस प्रत्यक्ष के द्वारा अपने ही आत्मा का साक्षात्कार हो सकता है, दूसरे आत्मा का नहीं। और अपना आत्मा भी शुद्ध रूप में मानस प्रत्यक्ष का रिपय नहीं हो सकता। वह जब प्रफट होता है तब सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न या ज्ञान के आधार रूप में ही। अर्थात् योग्य विशेष गुण से संयुक्त ‘अहम्’ का ही भान होना है। न्याय वैशेषिक के कुछ आचार्यों का मत है कि शुद्ध आत्मा (Pure Ego) का भी यौगिक प्रत्यक्ष के द्वारा साक्षात्कार हो सकता है।

(ख) अनुमान—आत्मा का अस्तित्व मुख्यतः अनुमान प्रमाण के बल पर ही सिद्ध किया जाता है। करण का व्यापार देखने से कर्त्ता का अनुमान होता है। इसलिये नेत्रादि ज्ञानसाधन करणों का कार्य देखकर उनके प्रयोग कर्त्ता आत्मा का अस्तित्व सूचित होता है। * इस युक्ति का विस्तार प्रारम्भ ही में किया जा चुका है।

(ग) शब्द—आत्मा के अस्तित्व का प्रमाण ध्रुति में भी मिलता है। उपनिषदों में अनेक ध्वनन मिलते हैं, यथा—

“आत्मा वारे द्रष्टव्य श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य”

* करण-व्यापार स्रक्त्वं करणव्यापारत्वात् द्विदिक्रियायां वास्यादिव्यापारकत्वं । करणव्यापारेण कर्तुः अनुमानगम्यत्वे तासां ज्ञात्वात् ज्ञानक्रियाकरणमपि स्रक्त्वं करणत्वात् इति चक्षुरादिना ज्ञानसाधने नास्मिन्ननुमानम् ।

— वाचस्पत्य

इस प्रकार प्रत्यक्ष, अनुमान, और शब्द ये तीनों प्रमाण आत्मा के अस्तित्व के साधक होते हैं।

आत्मा का स्वरूप—आत्मा का कुछ रूप नहीं है। इसलिये यह दृष्टिगोचर नहीं हो सकता। स्पर्शादिगुण रहित होने से यह अन्योन्य इन्द्रियों का भी विषय नहीं हो सकता। आत्मा ज्ञान वा चैतन्य का अमूर्त निराकार आधर है।

आत्मा देशकाल (Space and time) के बन्धनों में अचिद्वन्न वा सीमित (limited) नहीं है। इसलिये यह विभु (Allperviding) और नित्य (Eternal) कहा जाता है।

देश के रूध्न को इयत्ता, मूर्ति वा परिमाण (Magnitude) कहते हैं। आत्मा की कोई इयत्ता (limitation) नहीं है। यह दिक्काल और आकाश की तरह अमूर्त वा निराकार (formless) है। मन और आत्मा में यह भेद है कि मन अणुपरिमाण है, किन्तु आत्मा देशपरिच्छेद में रहित है। यह आकाश की तरह सवगत वा सर्वव्यापी है। येन पदार्थ को विभु कहते हैं। दिक्, काल, आकाश और आत्मा ये चारों विभु पदार्थ हैं।

आत्मा अणु परिमाण (Atomic) नहीं माना जा सकता। क्योंकि अणु (Atom) के गुण प्रत्यक्ष नहीं देखे जा सकते। किन्तु आत्मा के गुण (सुख, इच्छा, प्रभृति) मानस प्रत्यक्ष गम्य होते हैं।

यदि आत्मा को घटपटादि की तरह मध्यम परिमाण (Medium size) वाला पदार्थ माना जाय, तो यह प्रश्न उठता है कि उसका आकार कितना बड़ा है? यदि यह शरीर से छोटा (यथा अणुपरिमाण) है, तो फिर एक साथ सम्पूर्ण शरीर में चैतन्य की व्याप्ति कौन करती है? यदि उसका आकार शरीरतुल्य माना जाय तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि शरीर का आकार गर्भास्थ से ही बढ़ने लगता है। यदि आत्मा का आकार शरीर से बड़ा माना जाय तो फिर यह शरीर में प्रवेश कैसे करता है? यदि यह कहिये कि आत्मा का परिमाण भी (शरीर की तरह) घटता बढ़ता रहता है, तो यह भी युक्तिसंगत नहीं, क्योंकि उपचय और अपचय (वृद्धि और ह्रास) केवल सावयव पदार्थ का ही हो सकता है, और आत्मा निरवयव (Partless) है।

ॐ आचार्यवासनाय नमः यद्देशकान्त

तन्निर्णयं विमुचेष्टुतीत्यात्मनो विमुनित्यता।

इन सब बातों से सिद्ध होता है कि आत्मा का कोई आकारविशेष नहीं है। यह आकाश की तरह परम महत् (All pervasive) या 'विशु' पदार्थ है।

आत्मा नित्य पदार्थ है। नित्य का अर्थ है उत्पत्ति-विनाश शून्य।

प्रागभावाप्रतियोगित्वे सति चैसाप्रतियोगित्वं नित्यत्वम्

—सर्वप्रकाश

उत्पत्ति उसी वस्तु की होती है जिसका पहले अभाव (प्रागभाव) था। आत्मा का अस्तित्व सर्वदा से विद्यमान है। उसका अभाव किसी समय में नहीं था। अतः यह उत्पत्ति-रहित या अनादि है।

विनाश उसी वस्तु का हो सकता है, जो सावयव हो। संयुक्त अवयवों का किन्हीं भिन्न हो जाना ही विनाश कहलाता है। किन्तु आत्मा के अवयव हैं ही नहीं, फिर पृथक्करण किसका होगा? इसलिये आत्मा का विनाश होना असंभव है। उसका प्रघटनसामान्य कभी नहीं हो सकता। अतः आत्मा नाशरहित या अनन्त है।

उत्पत्ति और नाश सावयव काय पदार्थों के ही हुआ करते हैं। पृथक् अवयवों का संयोग 'उत्पत्ति' और संयुक्त अवयवों का विच्छेद 'विनाश' कहलाता है। किन्तु आत्मा आकाश की तरह विशु (सघन) और अवयवरहित है। † इसलिये इसकी उत्पत्ति या विनाश असंभव है। यह अजमा और अमर है। इस प्रकार अनादि और अनन्त होने के कारण आत्मा 'नित्य' कहा जाता है। इसका भाव सर्वदा शाश्वत रूप से यद्यमान रहता है, कभी अभाव नहीं होता। इसलिये दिक्, काल और आकाश की तरह आत्मा भी नित्य पदार्थ है।

अब प्रश्न यह उठता है कि जब आत्मा देशकाल से परे—असीम (Infinito) है, तब फिर सीम (Finito) शरीर के साथ उसका संयोग कैसे होता है? इसके उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि—

पूर्वकृतफलानुषंधात्

अर्थात् पूर्वकर्म का फल भोग करने के निमित्त ही आत्मा को भौतिक शरीर का आश्रय ग्रहण करना पड़ता है। इसलिये शरीर आत्मा का 'भोगायतन' कहा गया है।

सद्योत्पत्ति कहते हैं कि माता पिता के तथा अपने कर्म के प्रभाव से गमाशय में शिशु-शरीर की उत्पत्ति होती है। अदृष्ट सत्कार के अनुरूप ही आत्मा के लिये शरीर तैयार होता है। शरीर को आत्मा का आवास (Abode) नहीं, प्रत्युत भोगसाधन (Instru-

† विशुत्वा नित्योऽसौ भ्योमवत्

—सर्वप्रकाश

ment of Enjoyment) मात्र समझना चाहिये। शरीर से संयुक्त होने पर भी आत्मा की व्यापकता उसी प्रकार बनी रहती है, जिस प्रकार घट से संयोग होने पर भी आकाश की व्यापकता बनी रहती है। हाँ, जिस प्रकार घटाकाश में थोड़ी देर के लिये विशेष गुण आ जाता है, उसी प्रकार शरीरस्थ आत्मा में भी इच्छा, द्वेष आदि धर्म प्रादुर्भूत हो जाते हैं।

अनेकात्मवाद—आत्मा एक है या अनेक? इस प्रश्न पर नैयायिकों का वेदान्तियों से मतभेद है। वेदान्त मतानुसार प्रत्येक जीव में एक ही आत्मा है जो उपाधि-भेद से भिन्न भिन्न प्रतीत होता है। किन्तु न्याय (सांख्य की तरह) प्रत्येक जीव में पृथक्-पृथक् आत्मा मानता है।

जीवस्तु प्रतिशरीरं भिन्न

—तर्कसमूह

नैयायिक गण आत्मा के दो भेद मानने हैं—(१) जीवात्मा और (२) परमात्मा जीवात्मा अनेक और प्रति शरीर में भिन्न भिन्न हैं। परमात्मा एक ही है। जीव जन्य (और इसलिये अनित्य) ज्ञान का अधिकरण होता है, किन्तु परमात्मा नित्य शाश्वत ज्ञान का भंडार है। यह सर्वज्ञ परमात्मा 'ईश्वर' कहलाता है।

केवल 'आत्मा' शब्द से मुख्यतः जीवात्मा का ही ग्रहण होता है। यहाँ भी इसी अर्थ में 'आत्मा' शब्द का प्रयोग किया गया है। *

जीवात्मा के गुण—महर्षि गौतम आत्मा के लक्षण यों बतलाते हैं—

इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानानि आत्मनो लिङ्गम्।

—पा० सू० ११११०

१ इच्छा (Desire), २ द्वेष (Aversion), ३ प्रयत्न (Volitional Effort), ४ सुख (Pleasure) ५ दुःख (Pain) और ६ ज्ञान (Cognition), ये जीवात्मा के गुण हैं। जीव प्रयत्नशील होने के कारण कर्त्ता, सुखी दुःखी होने के कारण भोक्ता और ज्ञानवान् होने के कारण अनुभवी है।

किन्तु आत्मा का यह कर्त्तृत्व मोक्षत्वादि गुण तभी तक रहता है जबतक वह शरीर के साथ सम्बद्ध रहता है। शारीरिक बन्धन से मुक्त हो जाने पर इच्छा, द्वेष, प्रयत्न आदि सभी लुप्त हो जाते हैं। मोक्ष प्राप्त होने पर आत्मा विष्णुल शांत और निधिकार हो जाता

* परमात्मा या ईश्वर का वचन परिशिष्ट भाग में द्रष्टव्य।

हे। उस अवस्था में उसे न सुख रहता है न दुःख। चैतन्य या ज्ञान भी विरोधित हो जाता है। क्योंकि आत्मा के सुख, दुःख, ज्ञान आदि समस्त धर्म शरीरसापेक्ष हैं। जब मन इन्द्रिय-सहित शरीर से आत्मा का सम्पर्क छूट जाता है, तब ये धर्म भी नष्ट हो जाते हैं। उस अवस्था में आत्मा की स्थिति प्रायः उसी प्रकार की हो जाती है जिस प्रकार गाढ़ सुषुप्तावस्था में। वह जड़ पापाण्यत् सहाय्य हो जाता है।

मन

[मन का लक्षण—मन का प्रमाण—मन का स्वरूप—मन की गति]

मन का लक्षण—मन का अर्थ है “मन्यते अनेन इति मन”। जो मनन (Thinking) का साधन, अर्थात् सोचने-समझने का द्वार है, यही ‘मन’ कहलाता है।

मा ही सभी इन्द्रियों का प्रसार्क है। ध्वनि आदि बाह्येन्द्रियाँ जो विषय ग्रहण करती हैं, उसे मन ही आत्मा के पास पहुँचाता है। आभ्यन्तरिक सुख-दुःख आदि का अनुभव साक्षात् मन के द्वारा ही होता है। मन आभ्यन्तरिक इन्द्रिय का भी काम करता है और साथ-ही-साथ बाह्येन्द्रियानुमाहक का भी। अतः मन समस्त ज्ञान का कारण स्वरूप है। *

‘मैं सुखी हूँ’ (या दुःखी हूँ) ऐसा अनुभव कराने वाला कारण मन ही है। † इसलिये तर्कसंग्रहकार ‘मन’ की यह परिभाषा देते हैं।

मुखाद्युपलब्धि साधनमिन्द्रियं मनः ।

विरचनाय पंचानन कहते हैं—

साक्षात्कारे सुखादीनां, कारणं मन उच्यते ।

—भाषा परिच्छेद

तर्कदीपिका में मन का लक्षण इस प्रकार बतलाया गया है,

“मनसो लक्षणं च स्पर्शरहितत्वे सति क्रियावत्त्वम्”

अर्थात् मन की विशेषता यह है कि यह अस्पृश्य (और अतः अदृश्य) पदार्थ होते हुए भी क्रिया करने में समर्थ है।

* मनःसर्वेन्द्रियप्रवर्तकम् आन्तरैन्द्रियम् स्वसंयोगेन बाह्येन्द्रियानुमाहकम् अतएव सर्वोपलब्धि-कारणम् । —तर्कभाषा

† ‘मयिष्ठुत्तम्’ इति सुखप्रत्यक्षस्याधारण्यं कारणम् ।

मन का प्रमाण—अब प्रश्न यह है कि जब मन दृष्टिगोचर नहीं है, वायु की तरह स्पर्शगोचर भी नहीं है, तो फिर इसका अस्तित्व कैसे जाना जा सकता है ? इसके उत्तर में गौतम कहते हैं—

युगपज्ज्ञानानुवृत्ति मनसो लिङ्गम्

—पा० सू० १।१।१६

अर्थात् मन का अस्तित्व अनुमान से सिद्ध होना है। एक साथ (युगपत्) अनन्त ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकते। इससे सूचित होता है कि इन्द्रियों से भिन्न एक ऐसा पदार्थ है जो भिन्न भिन्न इन्द्रियज ज्ञानों को धारी धारी से आत्मा के समक्ष उपस्थित करता है। इसीका नाम मन है—

भाष्यकार कहते हैं,

अनिन्द्रियजननिष्ठा स्मृत्यादयः कारणातर निमिष्ठा भवितुमर्हति इति । युगपच्च तल्लु प्राणादीनां गन्धादीनां च सच्चिकर्षेण सत्सु युगपदज्ञानानि नोत्पद्यन्ते । ते तानुमीयन्ते अस्ति तत्तदिन्द्रिय संयोगि सहकारि निमिष्ठातरम् अव्यापि यस्यासन्निधेर्नोत्पद्यते ज्ञानम् सन्निधेर्भोत्पद्यते इति । मन संयोगानपेक्षस्य हीन्द्रियार्थं सच्चिकर्षस्य ज्ञानहेतुस्य युगपदुत्पद्यन् ज्ञानानि इति ।

—वात्स्यायन भाष्य १।१।१६

अब इसका आशय समझिये। जिस प्रकार बाह्य प्रत्यक्ष के लिये नेत्रादि इन्द्रियाँ आवश्यक हैं, उसी प्रकार आन्तरिक प्रत्यक्ष के लिये भी किसी इन्द्रिय का होना आवश्यक है। क्योंकि इन्द्रिय रूपी कारण के बिना ज्ञानरूपी कार्य नहीं हो सकता।

अब स्मृतिज्ञान को लीजिये। यह ज्ञान नेत्रादि बाह्येन्द्रियों से उत्पन्न नहीं होता। अतः इसके लिये एक इन्द्रिय विशेष की—आन्तरिक इन्द्रिय वा करण की सत्ता स्वीकार करनी पड़ेगी। यही आन्तरिक करण वा अन्त करण जिसके द्वारा पृथानुभूत विषयों का स्मरण और वर्तमान सुखदुःखादि का साक्षात्कार होता है, 'मन' शब्दक पदार्थ है।

दूसरी बात यह कि भिन्न भिन्न इन्द्रियों और उनके विषयों के रहते हुए भी एक साथ सभी अनुभव प्राप्त नहीं होते। इससे जान पड़ता है कि ज्ञानोत्पादन में एक ऐसा सहकारी कारण है जिसकी अपेक्षा प्रत्येक इन्द्रिय को रहती है, अर्थात् जिसके संयोग से ज्ञान उत्पन्न होता है और जिसके अभाव में ज्ञान नहीं उत्पन्न होता। इसीलिये विषय के साथ इन्द्रिय का सन्निकष होने पर कभी ज्ञान होता है, कभी नहीं। तन्मनस्क रहने पर ज्ञान होता है, अन्मनस्क रहने पर ज्ञान नहीं होता। इससे सिद्ध होता है कि इन्द्रिय विषय सन्निकष

॥ सुखादिमाहाकार करणं भाव्यं जन्मसाक्षात्कारमात्रं चाप्युपग्राहाकारवत् ।

ही ज्ञानोत्पादन के लिये पर्याप्त कारण-सामग्री नहीं है। उसके लिये एक निमित्तान्तर भी—जिसे 'मन' कहा जाती है—आवश्यक है। २

मन का स्वरूप—यदि मन के साध्यम त्रिना ही—स्वरूप रूप से इन्द्रियाँ ज्ञानोत्पादन करने में समर्थ होतीं—तो एक साथ ही अनेक ज्ञान (रूप रस गन्ध आदि के अनुभव) उत्पन्न हो जाते। किन्तु ऐसा नहीं होता। एक समय में एक ही ज्ञान होता है। ज्ञान के इस अयोगपक्ष (Non Simultaneity) से सूचित होता है कि प्रत्येक शरीर में एक मन रहता है। अतः गौतम का सूत्र है,

ज्ञानयोगपथात् एक मन

—न्या० सू० ३।२।२१

अर्थात् ज्ञानों के अयोगपक्ष के आधार पर मन की एकता सूचित होती है। प्रत्येक शरीर में मन एक अणु के रूप में विद्यमान रहता है। जैसा भाषापरिच्छेदकार कहते हैं,

अयोगपथात् ज्ञानानां तस्याणुत्वमिहोच्यते।

इस सिद्धास्त को मनोऽणुत्ववाद कहते हैं।

मन की गति—यहाँ एक शका की जा सकती है कि एक ही समय में अनेक अनुभव भी तो देखने में आते हैं। जैसे पृथ्वी खाते समय एक साथ ही उसके रूप, रस, गन्ध और स्पर्श का अनुभव होता रहता है। इसी प्रकार शतावधानी मनुष्य एक ही समय में सैकड़ों काम कर दिया करता है, जिससे सूचित होता है कि उसका ध्यान एक ही समय में अनेक विषयों पर बँटा रहता है।

इस शका का समाधान करने के लिये गौतम यह सूत्र देते हैं,

“अलातचक्रदशनत् तदुपलब्धि आशुसञ्चारात्”

—न्या० सू० ३।२।२१

अर्थात् मन अत्यन्त ही आशुकारी है। उसकी गति विद्युत् से भी तीव्र है। यह इतनी तेजी से अपना काम करता है—इतने द्रुतगति से निम्न भिन्न अनुभवों को प्राप्त करता है कि हम परीक्षापर्य (Succession) का बोधन होकर योगपक्ष (Simultaneity) का भ्रम होने लगता है। इस बात को सूत्रकार एक दृष्टान्त के द्वारा समझाते हैं। उल्का भ्रमण के समय यह प्रतीत होता है कि अग्नि की शिखा मालाकार में एक साथ ही चारों

और विद्यमान है। किन्तु यथार्थतः अग्नि शिला एक साथ ही सवन विद्यमान नहीं रहती। एक क्षण में एक ही स्थान में रहती है। किन्तु उसका आवृत्तन इतनी शीघ्रता से होता है कि हम आनुपूर्विक क्रम परम्परा का ज्ञान न होकर योगपथ सा दिखलाई पड़ता है। यही बात मन के द्वारा उत्पन्न हुए अनुभवा के समग्र म भी जाननी चाहिये।

इसी बात को समझाने के लिए सिद्धान्तमुक्तावली में एक दूसरा दृष्टान्त दिया गया है। एक शतदल कमल को लीजिये। उसमें सीं पत्ते हैं। आप उसमें सुर पिरोकर आर पार कर देते हैं। मालूम होता है एकबारगी सभी पत्ते एक साथ छिद गये। किन्तु क्या वास्तव में ऐसा होता है? नहीं। प्रत्येक पत्र के उपरान्त ही पर्यन्तों पत्र को छेदन क्रिया समझ लें। हाँ, वह समय का व्यवधान इतना अल्प, इतना सूक्ष्म, रहता है कि बिल्कुल जान नहीं पड़ता। इसी से योगपथ की भ्रांति हो जाती है। शृष्टुर्नोभक्षण (पूड़ी खाना) और सतावधानपालं दृष्टान्त में भी यही बात लागू होती है। *

सारांश यह कि मन का ध्यान (Attention) एक समय में एक ही विषय पर केन्द्रीभूत (Concentrated) रह सकता है। किन्तु उसकी गति इतनी तीव्र होती है कि तरंगरूप जलचिन्दु की नाई प्रत्येक अनुभव अपना प्रत्यक्ष व्यक्तित्व गौकर धाराप्रवाह (Stream of Consciousness) में लीन होकर एकाकार बन जाता है। इस तरह अनुभवों का अनेकत्व (Variety) और पोषापर्य (Succession) लक्षित नहीं होकर उनमें एकता (Unity) और एकात्मता (Continuity) का आभास होता है।

* न च दीर्घशृङ्गोमध्यादी नामावधानमात्रं च कथमेकानकस्मिन्निषमयज्ञानमिति वाच्यम्। मनसोऽतिव्याघातः कठिति नानेन्द्रियमन्त्र-धाम्नावाशानोपपत्ते उरस्यशतपत्रमेवादिषु योगपथप्रत्ययस्य भ्रान्तायात्।

संशय

[संशय की परिभाषा—संशय के प्रभेद—संशय और विपर्यय—संशय और वह—संशय और अनव्यवसाय—संशय का महत्त्व]

संशय की परिभाषा—संशय उस अवस्था का नाम है जिसमें मन दो वस्तुओं के बीच में दोलायमान रहता है और किसी एक का निश्चय नहीं कर पाता। मान लीजिये, आप अंधेरे में टहल रहे हैं। कुछ दूर पर मनुष्याकार कोई पदार्थ दिखलाई पड़ता है। यह वस्तु क्या है इसका निश्चयात्मक ज्ञान आपको नहीं है। हो सकता है, यह मनुष्य हो अथवा स्थाणु (टैंटा पेड) हो। मनुष्यत्व और स्थाणुत्व ये दोनों परस्पर विरोधी धर्म हैं जो एकसाथ उस पदार्थ (धर्मा) में नहीं रह सकते। या तो यह होगा या यह। किंतु इन दोनों कोटियों में कौन सत्य है और कौन असत्य इसका ज्ञान उपलब्ध नहीं है। इस अवस्था में मन एक ही धर्मा (पदार्थ) में अनेक विरुद्धकोटिक धर्म आरोपित करता है। इस कारण संशय की परिभाषा यों की जाती है—

“एकस्मिन् धर्मिणि विरुद्धनानाकोटिक ज्ञान संशयः।”

—तर्कसंग्रह

उपर्युक्त उदाहरण में चित्त इन दोनों पक्षों के बीच में आन्दोलित होता रहता है—

(क) क्या यह दृश्यमान पदार्थ 'मनुष्य' है ?

(ख) अथवा मनुष्येतर वस्तु (यथा स्थाणु) है ?

इन दो विरुद्ध कोटियों के बीच में दोलायमान अनुभव ही संशय कहलाता है।

विरुद्ध कोटिद्वयावगाहि ज्ञान संशयः ।

—सर्वदर्शनसंग्रह ।

संशयावस्था में किसी कोटि का निश्चय वा अवधारण नहीं हो पाता। अतएव सर्वदर्शनसंग्रहकार कहते हैं,

अनवधारणात्मक ज्ञान संशय

जिस प्रकार हिंडोला स्थित नहीं रहता किन्तु दो दिशाओं में झूलता रहता है, उसी प्रकार संशययुक्त ज्ञान भी 'अस्ति' और 'नास्ति' इन दो कोटियों के बीच में डोलता रहता है। चित्त की इस दोलायमान अवस्था का ही नाम संशय है। जैसा गुणरत्न पद्धतः समुच्चय वृत्ति में कहते हैं,

दोलायमाना प्रतीति संशय ।

संशय के प्रभेद—संशय के सम्बन्ध में गौतम का निम्नलिखित सूत्र है—

“समानानेक धर्मापपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्धनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो - विमर्श संशयः ।”

—न्या० सू० १/१/२३

इस सूत्र के द्वारा सूत्रकार पाँच प्रकार के संशयों का निर्देश करते हैं—

(१) समान धर्मोपपत्ति मूलक—जैसे, यह शका कि दूरवर्त्ती पदार्थ मनुष्य है अथवा स्थाणु ? यहाँ यह सन्देह उस आकार या आयतन विशेष के कारण उत्पन्न हुआ है जो मनुष्य और स्थाणु दोनों का समान या उभयनिष्ठ धर्म है। इसलिये यह संशय समान धर्मोपपत्ति मूलक है।

(२) अनेक धर्मोपपत्ति मूलक—जैसे, यह संशय कि शब्द नित्य है अथवा अनित्य ? यहाँ यह सन्देह इस कारण उत्पन्न होता है कि परमाणु आदि नित्य पदार्थ और घट आदि अनित्य पदार्थ इन दोनों में एक की भी शब्द के साथ समानधर्मता नहीं देखी जाती है। इसलिये यह संशय अनेक धर्मोपपत्ति मूलक है।

(३) विप्रतिपत्ति मूलक—एक ही विषय में दो परस्पर विरोधी सिद्धान्तों का पाया जाना 'विप्रतिपत्ति' कहलाता है। * जैसे, एक दर्शन का सिद्धान्त है कि “आत्मा है”, दूसरे दर्शन का सिद्धान्त है, “आत्मा नहीं है।” ऐसा व्याघात या विरोध देखने पर संशय होता है,

आत्मा है या नहीं ?

यहाँ परस्पर विरोध देखने के कारण शंका उत्पन्न होती है। अतएव यह संशय विप्रतिपत्ति मूलक है।

* व्याघातमेकार्थदर्शन विप्रतिपत्ति । व्याघातो विरोधो सद्भाव इति ।

(४) उपलब्ध्यव्यवस्था मूलक—इन्द्रियों के द्वारा सत्पदार्थ की भी उपलब्धि होती है (जैसे तडागस्थित जल की) और कभी-कभी असत् पदार्थ की भी उपलब्धि होती है (जैसे मरीचिका में आभासित जल की)। इसलिये उपलब्धि की अव्यवस्था देखकर यह शका उत्पन्न हो सकती है कि “सामने जो जल की प्रतीति हो रही है वह सत्य है या असत्य ?”

पेसा सशय उपलब्ध्यव्यवस्थामूलक कहलाता है।

(५) अनुपलब्ध्यव्यवस्थामूलक—मान लीजिये, आपने सुन रखा है कि सामने किसी घटवृक्ष पर प्रेत रहता है। आप इस बात का निश्चय करने के लिये घटवृक्ष के समीप जाते हैं। किन्तु यहाँ कोई प्रेत दिखलाई नहीं पड़ता। तब यह शका उत्पन्न होती है कि “क्या प्रेत अतर्हित हो जाने के कारण नहीं दिखलाई पड़ता है अथवा वह वृक्ष पर रहता ही नहीं है ? अनुपलब्धि की अव्यवस्था के कारण पेसा सशय होता है। अतएव यह अनुपलब्ध्यव्यवस्थामूलक सशय कहलाता है।

धार्मिककार (उग्रोत्तर) अन्तिम दोनों प्रमेदों को भी प्रथम (साधारण धर्मोपपत्ति) के ही अन्तर्गत रखते हैं। अतः उनके मतानुसार सशय के केवल तीन ही प्रमेद हैं। वैशेषिक गण असाधारण धर्मोपपत्ति और विप्रतिपत्ति का भी साधारण धर्म में ही अन्तर्भाव करते हैं। इस प्रकार ये साधारण धर्मोपपत्ति को ही सकल सशय का मूल समझते हैं।

सशय तभी तक बना रहता है जबतक विशेष की उपलब्धि नहीं हो। पूर्वोक्त उदाहरण को लीजिये। यहाँ विमर्श यह है “दृश्यमान पदार्थ मनुष्य है अथवा स्थाणु ?” यहाँ जबतक मनुष्यत्व का निश्चायक हस्तपादादि अंगवय वा स्थाणुत्व का निश्चायक कोटरशाखादि अवयव उपलब्ध नहीं होता, तबतक इस सशय की निवृत्ति नहीं हो सकती। इसलिये सूत्रकार कहते हैं,

‘ विशेषोपेक्षो विमर्श सशय ”

संशय और विपर्यय—विपर्यय का अर्थ है मिथ्याज्ञान। जैसे, सीप को देखकर चाँदी अथवा रज्जु को देखकर सप समझ लेना। * यहाँ सत् वस्तु के स्थान में असत् वस्तु की निश्चयात्मक प्रतीति हो जाती है। किन्तु सशय में यह बात नहीं होती। यहाँ सत् या असत् इन दोनों में किसी वस्तु का निश्चय नहीं होता। सशय न तो ज्ञान कहा जा सकता है न विपर्यय—यह दोनों के बीच की अवस्था है।

* मिथ्याज्ञान विपर्यय। यथा श्रुतौ ‘इदं रजतम्’ इति।

मान लीजिये, आपके समक्ष एक रज्जु (रस्सी) है। उसके सम्बन्ध में प्रमा, विपर्यय और सशय, ये तीनों क्रमशः इस प्रकार होंगे।

(१) दृश्यमान पदार्थ रज्जु है—(प्रमा)

(२) , , सप है (विपर्यय)

(३) , , रज्जु है या सप ? (संशय)

सशय और ऊह—सशयारस्था में चित्त का ऋटियों के बीच में आन्दोलित रहता है। किन्तु अब एक कोटि की तरफ चित्त विशेष रूप से आकृष्ट हो जाता है, तब दूसरी कोटि का पलड़ा हलका हो जाता है। जैसे, मध्वरात्रि में एकान्त शमशान प्रवेश में 'स्थाणु ना मनुष्य ?' ऐसी शका होने पर यह स्फूर्ति होती है कि ऐसे स्थान में इस समय कोई मनुष्य क्यों आयेगा ? हो न हो, यह स्थाणु (टूँडा वृक्ष) ही है। ऐसी स्फूर्ति को 'ऊह' कहा है।

सशय और ऊह में यह भेद है कि सशय में दोनों सदिग्ध कोटियों तुल्य होती हैं। ऊह में एक कोटि अधिक प्रबल हो जाती है।

सशय और अनध्यवसाय—स्मृति का लोप हो जाने पर कभी-कभी परिचित वस्तु को देखकर भी हमें शका होने लगती है। "शायद इसको पहले कभी देखा है। शायद इसका नाम यह है।" ऐसे अधूरे ज्ञान का नाम 'अनध्यवसाय' है।

कभी कभी ऐसा भी होता है कि सामन से कोई परिचित वस्तु निकल गई, किन्तु अग्यमनस्कता के कारण उसका निश्चित ज्ञान नष्ट होता। यह भी 'अनध्यवसाय' है।

सशय और अनध्यवसाय में भेद है। सशय की निवृत्ति के लिये विशेष का अवलोकन आवश्यक है। किन्तु अनध्यवसाय की निवृत्ति स्मृति या ध्यान के द्वारा होती है।

सशय का महत्त्व—दर्शन शास्त्र में सशय का बड़ा ही महत्त्व है। बिना सशय के जिज्ञासा नहीं होती और बिना जिज्ञासा के नवीन ज्ञान की उपलब्धि नहीं होती। अतः कहा है—

‘संशयः ज्ञानप्रयोजन भवति’

संशय का प्रयोजन है ज्ञान की उपलब्धि। ज्ञान प्राप्त होने पर सशय की निवृत्ति हो जाती है, और फिर उसका कुछ प्रयोजन नहीं रहता।

प्रयोजन

[प्रयोजन और उसका विश्लेषण—प्रयोज्य और प्रयोजन—मुख्य और गौण प्रयोजन—वृष्ट और अदृष्ट प्रयोजन]

प्रयोजन और उसका विश्लेषण—जिस विषय को लेकर किसी कार्य में प्रवृत्ति होती है, उसे 'प्रयोजन' कहते हैं।

गौतम कहते हैं—

यमर्यमपिदृश्य प्रवर्तते तत् प्रयोजनम् ।

—न्या० सू० १।१।२४

इच्छापूर्वक जो कार्य किया जाता है, उसमें प्रायः निम्नलिखित बातें पाई जाती हैं—

(क) कार्यताज्ञान—अर्थात् 'यह कार्य किया जाने लायक है' ऐसा ज्ञान।

(ए) चिकीर्षा—अर्थात् उस कार्य को करने की इच्छा।

(ग) कृतिसाध्यताज्ञान—अर्थात् 'यह कार्य इस प्रकार से किया जायगा'

(घ) प्रवृत्ति—अर्थात् उस कार्य को करने की आन्तरिक प्रेरणा।

(ङ) चेष्टा—अर्थात् उस कार्य को सम्पन्न करने के लिये शारीरिक क्रिया।

इस सयों के अनन्तर 'क्रिया' का आचरण होता है।

अब प्रश्न यह है कि किसी कार्यविशेष को करने की इच्छा या प्रवृत्ति क्यों होती है ?

बिना प्रयोजन के किसी काम में प्रवृत्ति नहीं होती। कहा भी है—

प्रयोजनमनुद्दिश्य न मदीऽपि प्रवर्तते ।

यह प्रयोजन है क्या ? किसी वस्तु विशेष की प्राप्ति। यह अभिलषित प्राप्ति ही 'उद्देश्य' या 'प्रयोजन' कहलाती है।

प्रयोज्य और प्रयोजन—भोजन पान आदि कार्यों का प्रयोजन है लुत्तृपादि-जन्य फलेश की निवृत्ति वा स्वास्थ्यसुख की प्राप्ति। यहाँ भोजन क्रिया 'प्रयोज्य' और स्वास्थ्य प्राप्ति 'प्रयोजक' या 'प्रयोजन' है।

प्रयोज्य और प्रयोजन सापेक्ष शब्द हैं। वही क्रिया एक काय का प्रयोजन और दूसरे कार्य का प्रयोज्य हो सकती है। जैसे, काष्ठाग्निसग्रह काय का प्रयोजन है पाकक्रिया, और पाकक्रिया का प्रयोजन है भोजन। यहाँ पाक क्रिया काष्ठाग्निसग्रह कार्य का प्रयोजन और भोजन काय का प्रयोज्य है। इस तरह देखने में आता है कि कायमात्र का प्रयोजन कार्यान्तर होता है।

मुख्य और गौण प्रयोजन—इस प्रकार प्रयोजनों की स्तोपानशृङ्खला पर आरोहण करते-करते अन्ततोगत्वा एक ऐसा अन्तिम प्रयोजन उपलब्ध होगा जिसके ऊपर दूसरा कोई प्रयोजन नहीं है। अर्थात् जो अपना प्रयोजन आप ही हो। ऐसा प्रयोजन 'मुख्य' या 'चरम प्रयोजन' (Highest End) कहलाता है। उसके नीचे और सब प्रयोजन 'गौण' हैं।

चरम प्रयोजन क्या है? इस प्रश्न के उत्तर में प्रायः सभी दर्शन कहते हैं—आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति या क्लेशरहित अविच्छिन्न सुख प्राप्ति। यही जीवमान का अन्तिम ध्येय रहता है। इसी महत्तम उद्देश्य को मोक्ष, मुक्ति, कैवल्य, अपवर्ग, निःशेषस, आदि नाना प्रकार के नाम दिये गये हैं। इसी अन्तिम लक्ष्य पर पहुँचना परम पुरुषार्थ माना गया है।

मुख्य और गौण प्रयोजन का भेद गदाधर इस प्रकार बतलाते हैं—

अन्येच्छानधीनच्छाविषयत्वं मुख्यप्रयोजनत्वम्।

अन्येच्छाधीनच्छाविषयत्वं गौणप्रयोजनत्वम्।

—मुक्तिबाण

अर्थात् जो प्रयोजन अपन ही में पूर्ण वा स्वतन्त्र है (दूसरी इच्छा का अधीनस्थ विषय नहीं है) वही 'मुख्य प्रयोजन' है, और जो प्रयोजन इच्छान्तरप्राप्ति का साधन मात्र है वह 'गौण' है।

सुखप्राप्ति का प्रयोजन क्या है? ऐसा प्रश्न नहीं किया जा सकता। क्योंकि सुखप्राप्ति का प्रयोजन सुख ही है, पदार्थान्तर नहीं। इसलिये सुख या आनन्द (या ज्ञेश निवृत्ति) मुख्य प्रयोजन माना जाता है।

दृष्ट और अदृष्ट प्रयोजन—प्रयोजन दो तरह के होते हैं—(१) दृष्ट और (२) अदृष्ट। बीजउपन का प्रयोजन है अन्नोत्पादन। यह दृष्ट या लौकिक प्रयोजन है। क्योंकि यहाँ प्रयोजन की सिद्धि लोक में प्रत्यक्ष देखी जाती है। यज्ञानुष्ठान का प्रयोजन है स्वर्गप्राप्ति। यह अदृष्ट या अलौकिक प्रयोजन है। क्योंकि इस लोक में स्वर्ग का प्रत्यक्ष दर्शन नहीं होता।

अवयव और दृष्टान्त

[पचावयव—दश अवयव—अवयवों के सम्बन्ध में मतभेद—अवयवविरहक सिद्धांत—अवयवों की सांख्यिकता—
पचावयव में प्रमाणचतुष्टय—दृष्टान्त वा अर्थ—दृष्टान्त की आवश्यकता]

पंचावयव—परार्थानुमान के भिन्न-भिन्न अङ्ग-वाचक 'अवयव' कहलाते हैं।
परार्थानुमानवाक्यैकदेश अवयव

—६० ६० ६०

ये अवयव संख्या में पाँच हैं—

- (१) प्रतिज्ञा
- (२) हेतु
- (३) उदाहरण
- (४) उपनय
- (५) निगमन

इनका लक्षण और उदाहरण अनुमान के प्रकरण में किया जा चुका है। अतः यहाँ प्रत्येक की व्याख्या करना विषयेषण मात्र होगा।

प्रशस्तपादाचार्य इन अवयवों के नाम क्रमशः इस प्रकार यत्नलाते हैं—(१) प्रतिज्ञा (२) अपदेश (३) निदर्श (४) अनुसम्बन्ध (५) प्रत्याभ्यास। वैशेषिक दर्शन में ये ही नाम प्रसिद्ध हैं।

दशावयव—यायसूत्र के भाष्यकार वात्स्यायन पचावयव की व्याख्या करते हुए पाँच और अवयवों का नामोल्लेख करते हैं। इससे पता चलता है कि उनके पूरे कुछ लोग अनुमान के दश अवयव मानते थे। पचावयव के अतिरिक्त और अवयवों के नाम इस प्रकार मिलते हैं—

(१) जिज्ञासा—जैसे यह जानने की

में अग्नि है या नहीं।

(२) सशय—यह सन्देह कि अनुमान के द्वारा यह बात जानी जा सकती है या नहीं।

(३) शक्यप्राप्ति—अर्थात् अनुमान सिद्ध हो सकता है ऐसा विश्वास।

(४) प्रयोजन—अर्थात् अनुमान करने का उद्देश्य।

(५) सशय व्युदास†—अर्थात् सभी सबहों का दूर हो जाना। (जैसे, परत पर जो धुआँ दीप्त रहा है वह केवल भापमान तो नहीं है? ऐसे सदेहों का निराकरण।)

वात्स्यायन का मत है कि उपयुक्त बातें ज्ञान प्राप्ति में सहायक अवश्य होती हैं, किंतु हमें अनुमान का आवश्यक अंग नहीं माना जा सकता। इन्हें अनुमान का सहचर समझना चाहिये अवयव नहीं। अर्वाचीन नैयायिक भी गौतमोक्तपंचाययव का ही अनुसरण करते हैं।

अवयवों के सम्बन्ध में मतभेद—अवयवों की सख्या को लेकर कई दर्शनों का न्याय से मतभेद है। मीमांसा और वेदान्त केवल तीन अवयव मानते हैं। उनका कहना है कि प्रतिज्ञा और निगमन में कोई भेद नहीं है। प्रतिज्ञा का पुनरुचन ही निगमन कहलाता है। तब इस व्यर्थ पुनरुक्ति से क्या लाभ? इस तरह हेतु और उपनय भी एक ही वस्तु है। दोनों में हेतु का सम्बन्ध पक्ष के साथ दिखलाया जाता है। फिर भेद क्या रहा? जब बात एक ही है तब दो नामों की क्या आवश्यकता है? या तो हेतु रखिये या उपनय। अतएव प्रतिज्ञा और निगमन, तथा हेतु और 'उपनय का अभेद मानने से, तीन ही अवयव रह जाते हैं—

प्रतिज्ञा (निगमन)

१ हेतु (उपनय)

२ उदाहरण

अथ आप या तो

(१) प्रतिज्ञा + हेतु + उदाहरण

ऐसा क्रम रखिये, अथवा

(२) उदाहरण + उपनय + निगमन

ऐसा क्रम रखिये। बात एक ही है।

वेदान्तपरिभाषा के अनुसार अनुमान का यह रूप होना चाहिये—

१ { १ पक्ष अग्नियुक्त है (प्रतिज्ञा)
२ क्योंकि वह धूमयुक्त है (हेतु)
३ जैसे महानस (धूमयुक्त होने से अग्नियुक्त है) (उदाहरण)

‡ पदवाच्यप्रमाणानां ज्ञानजननप्रयोजनरूप शक्यप्राप्तिः ।

† शेषप युदासस्तर्कः ।

अथवा—

- २ { १ जो धूमयुक्त है सो अग्नियुक्त है जैसे मदानस (उदाहरण)
२ पर्यंत धूमयुक्त है (उपाय)
३ इसलिये पर्यंत अग्नियुक्त है (निगमा)

क्योंकि अनुमान के लिये दो ही बातें आवश्यक हैं—(१) ध्याप्ति और (२) पक्षधर्मता ।
(१) उदाहरण से ध्याप्ति का बोध होता है । और (२) हेतु अथवा उपाय से पक्षधर्मता का बोध हो जाता है । इन्हीं दोनों के सहारे (३) प्रतिज्ञा अथवा निगमन की सिद्धि हो जाती है । फिर तीन से अधिक अवयव क्यों मान जायें ?

अवयव विषयक सिद्धान्त—इसके उत्तर में नेयायिकों का कहना है कि अनुमान दो अभिप्रायों से किया जाता है—

- (१) स्वनिश्चितार्थ—अर्थात् अपने ज्ञान के लिये ।
(२) परावोधार्थ—अर्थात् दूसरों को समझाने के लिये ।

पहले को 'स्वार्थानुमान' और दूसरे को 'परावोधानुमान' कहते हैं । स्वार्थानुमान 'ज्ञानात्मक' होता है, अतएव उसमें लिये फेरबदल तीन ही अवयव पर्याप्त हैं । जैसे,

- १० { पर्यंत अग्नियुक्त है (प्रतिज्ञा)
धूमयुक्त होने के कारण (हेतु)
मदानस के समान (उदाहरण)

अथवा

- २१ { जो जो धूमयान् है सो सो अग्निमान् है, जैसे महानस (उदाहरण)
पर्यंत धूमयान् है (उपनय)
इसलिये पर्यंत अग्निमान् है (निगमन)

* दूसरे के प्रयोगों में प्रायः सर्वत्र इसी रूप में अनुमान पाया जाता है । व्याप प्रयोगों में भी यही रूप मिलता है । लाघव की दृष्टि से कभी-कभी दो ही अवयव (प्रतिज्ञा और हेतु) देकर भी काम चला लेते हैं । जैसे, "पर्वतो यद्विमान्, धूमयवान् ।" शेष अवयवों का अग्राह्य कर लिया जाता है ।

† नागाजुन के 'उपाय फौलखसूत्र' में और दिङ्नागाचार्य के 'वाय प्रवेश' में अनुमान के ऐसे रूप का विधान पाया जाता है । यह Syllogism के Barbari का अनुरूप है । केवल दृष्टान्त को लेकर भेद पड़ता है । Syllogism में Major premiss का Example नहीं दिया जाता । इसलिये अगर महानस वाक्ता दृष्टान्त द्वां दिया जाय तो यह भी Barbari बन जायगा ।

(२) सशय—यह सन्देह कि अनुमान के द्वारा यह बात जानी जा सकती है या नहीं।

(३) शक्यप्राप्ति*—अर्थात् अनुमान सिद्ध हो सकता है ऐसा विश्वास।

(४) प्रयोजन—अर्थात् अनुमान करने का उद्देश्य।

(५) सशय व्युदास†—अर्थात् सभी सन्देहों का दूर हो जाना। (जैसे, पयत पर जो धुआँ दीख रहा है वह केवल भाप मात्र तो नहीं है? ऐसे सन्देहों का निराकरण।)

वात्स्यायन का मत है कि उपयुक्त बातें का प्रामाण्य सहायक अवश्य होती हैं, किन्तु इन्हें अनुमान का आवश्यक अंग नहीं माना जा सकता। इन्हें अनुमान का सहचर समझना चाहिये अवश्य नहीं। अर्वाचीन नैयायिक भी गौतमोक्तपञ्चायक का ही अनुसरण करते हैं।

अवयवों के सम्बन्ध में मतभेद—अवयवों की सख्या को लेकर कई दर्शनों का न्याय से मतभेद है। मीमांसा और वेदान्त केवल तीन अवयव मानते हैं। उनका कहना है कि प्रतिज्ञा और निगमन में कोई भेद नहीं है। प्रतिज्ञा का पुनर्घटन ही निगमन कहलाता है। तब इस व्यर्थ पुरातनिक से क्या लाभ? इस तरह हेतु और उपनय भी एक ही वस्तु हैं। दोनों में हेतु का सम्बन्ध पक्ष के साथ दिखलाया जाता है। फिर भेद क्या रहा? जब बात एक ही है तब दो नामों की क्या आवश्यकता है? या तो हेतु रखिये या उपनय। अतएव प्रतिज्ञा और निगमन, तथा हेतु और उपनय का भेद मानने से तीन ही अवयव रह जाते हैं—

प्रतिज्ञा (निगमन)

१ हेतु (उपनय)

३ उदाहरण

अथ आप या तो

(१) प्रतिज्ञा + हेतु + उदाहरण

ऐसा क्रम रखिये, अथवा

(२) उदाहरण + उपनय + निगमन

ऐसा क्रम रखिये। बात एक ही है।

वेदान्तपरिभाषा के अनुसार अनुमान का यह रूप होना चाहिये—

१

{ १ पयत अग्नियुक्त है (प्रतिज्ञा)
२ क्योंकि यह धूमयुक्त है (हेतु)
३ जैसे महानस (धूमयुक्त होने से अग्नियुक्त है) (उदाहरण)

* पदवाच्यप्रमाणानां ज्ञानजननप्रयोजकत्वं शक्यप्राप्तिः।

† संशय-व्युदाससर्क।

अथवा—

- २ { १ जो धूमयुक्त है सो अग्नियुक्त है जेसे महानस (उदाहरण)
२ परत धूमयुक्त है (उपाय)
३ इसलिये परत अग्नियुक्त है (निगमन)

क्योंकि अनुमान के लिये दो ही बातें आवश्यक हैं—(१) व्याप्ति और (२) पक्षधर्मता। (१) उदाहरण से व्याप्ति का बोध होता है। और (२) हेतु अथवा उपनय से पक्षधर्मता का बोध हो जाता है। इन्हीं दोनों के सहारे (३) प्रतिज्ञा अथवा निगमन की सिद्धि हो जाती है। फिर तीन से अधिक अवयव क्यों माने जायें ?

अवयव विषयक सिद्धान्त—इसके उत्तर में नेयायिकों का कहना है कि अनुमान दो अभिप्रायों से किया जाता है—

- (१) स्वनिश्चितार्थ—अर्थात् अपने ज्ञान के लिये।
(२) परबोधनार्थ—अर्थात् दूसरों को समझाने के लिये।

पहले को 'स्वार्थानुमान' और दूसरे को 'परार्थानुमान' कहते हैं। स्वार्थानुमान 'ज्ञानात्मक' होता है, अतएव उसके लिये केवल तीन ही अवयव पर्याप्त हैं। जैसे,

- १ { परत अग्नियुक्त है (प्रतिज्ञा)
धूमयुक्त होने के कारण (हेतु)
महानस के समान (उदाहरण)

अथवा

- २† { जो जो धूमवान् है सो सो अग्निमान् है, जेसे महानस (उदाहरण)
पर्वत धूमवान् है (उपनय)
इसलिये पर्वत अग्निमान् है (निगमन)

† दर्शन के ग्रन्थों में प्रायः सर्वत्र इसी रूप में अनुमान पाया जाता है। प्रायः प्रायों में भी यही रूप मिलता है। लाघव की दृष्टि से कभी-कभी दो ही अवयव (प्रतिज्ञा और हेतु) देकर भी काम चला लेते हैं। जैसे, "पर्वतो वह्निमान्, धूमवत्वात्।" शेष अवयवों का अग्राह्य कर लिया जाता है।

† नागार्जुन के 'उपाय कौसल्यसूत्र' में और दिङ्नागाचार्य के 'प्राय प्रवेश' में अनुमान के ऐसे रूप का विधान पाया जाता है। यह Syllogism के Barbari का अनुरूप है। केवल दृष्टांत को लेकर भेद पड़ता है। Syllogism में Major premises का Example नहीं दिया जाता। इसलिये अगर महानस वाला दृष्टान्त हटा दिया जाय तो यह भी Barbari बन जायगा।

(२) सशय—यह सन्देह कि अनुमान के द्वारा यह बात जानी जा सकती है या नहीं।

(३) शक्यप्राप्ति—अर्थात् अनुमान सिद्ध हो सकता है ऐसा विश्वास।

(४) प्रयोजन—अर्थात् अनुमान करने का उद्देश्य।

(५) सशय व्युदास†—अर्थात् सभी सबहों का दूर हो जाना। (जैसे, पत पर जो दुआँ दीख रहा है यह केवल भाषमान तो नहीं है ? ऐसे सदेहों का निराकरण ।)

वात्स्यायन का मत है कि उपयुक्त बातें ज्ञान प्राप्ति में सहायक अवश्य होती हैं, किन्तु इन्हें अनुमान का आवश्यक अंग नहीं माना जा सकता। इन्हें अनुमान का सहचर समझना चाहिये अवश्य नहीं। अर्वाचीन नैयायिक भी गीतमोकपंचावयव का ही अनुसरण करते हैं।

अवयवों के सम्बन्ध में मतभेद—अवयवों की संख्या को लेकर कई दशनों का न्याय से मतभेद है। मीमांसा और वेदान्त केवल तीन अवयव मानते हैं। उनका कहना है कि प्रतिज्ञा और निगमन में कोई भेद नहीं है। प्रतिज्ञा का पुनर्यचन ही निगमन कहलाता है। तब इस व्यय पुनरक्ति से क्या लाभ ? इस तरह हेतु और उपनय भी एक ही वस्तु हैं। दोनों में हेतु का सम्बन्ध पक्ष के साथ दिखलाया जाता है। फिर भेद क्या रहा ? जब बात एक ही है तब दो नामों की क्या आवश्यकता है ? या तो हेतु रखिये या उपनय। अतएव प्रतिज्ञा और निगमन, तथा हेतु और 'उपाय का अभेद मानने से तीन ही अवयव रह जाते हैं—

प्रतिज्ञा (निगमन)

१ हेतु (उपनय)

३ उदाहरण

अथ आप या तो

(१) प्रतिज्ञा + हेतु + उदाहरण

ऐसा क्रम रखिये, अथवा

(२) उदाहरण + उपनय + निगमन

ऐसा क्रम रखिये। बात एक ही है।

वेदान्तपरिभाषा के अनुसार अनुमान का यह रूप होना चाहिये—

१ { १ पत अग्नियुक्त है (प्रतिज्ञा)
२ क्योंकि वह धूमयुक्त है (हेतु)
३ जैसे महानस (धूमयुक्त होने से अग्नियुक्त है) (उदाहरण)

† पदवाच्यप्रमाणानां ज्ञानान्नप्रयोजनरूपं शक्यप्राप्तिः ।

† संशयव्युदासार्थं ।

अथवा—

- २ { १ जो धूमयुक्त है सो अग्नियुक्त है जैसे महानस (उदाहरण)
२ परत धूमयुक्त है (उपाय)
३ इसलिये परत अग्नियुक्त है - (निगमन)

क्योंकि अनुमान के लिये दो ही बातें आवश्यक हैं—(१) व्याप्ति और (२) पक्षधर्मता ।
(१) उदाहरण से व्याप्ति का बोध होता है । और (२) हेतु अथवा उपनय से पक्षधर्मता का बोध हो जाता है । इन्हीं दोनों के सहारे (३) प्रतिष्ठा अथवा निगमन की सिद्धि हो जाती है । फिर तीन से अधिक अवयव क्यों माने जायें ?

अवयव विषयक सिद्धान्त—इसके उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि अनुमान दो अभिप्रायों से किया जाता है—

- (१) स्वनिश्चितार्थ—अर्थात् अपने ज्ञान के लिये ।
(२) परबोधनार्थ—अर्थात् दूसरों को समझाने के लिये ।

पहले को 'स्वार्थानुमान' और दूसरे को 'परार्थानुमान' कहते हैं । स्वार्थानुमान 'ज्ञानात्मक' होता है, अतएव उसके लिये केवल तीन ही अवयव पर्याप्त हैं । जैसे,

- १ { परत अग्नियुक्त है (प्रतिष्ठा)
धूमयुक्त होने के कारण (हेतु)
महानस के समान (उदाहरण)

अथवा

- २ { जो जो धूमवान् है सो सो अग्निमान् है, जैसे महानस (उदाहरण)
पर्वत धूमवान् है (उपनय)
इसलिये पर्वत अग्निमान् है (निगमन)

* दर्शन के ग्रन्थों में प्रायः सर्वत्र इसी रूप में अनुमान पाया जाता है । न्याय ग्रन्थों में भी यही रूप मिलता है । जायस की दृष्टि से कभी-कभी दो ही अवयव (प्रतिष्ठा और हेतु) देकर भी काम चला लेते हैं । जैसे, "पर्वतो वह्निमान्, धूमवत्वात् ।" शेष अवयवों का अन्वयाहार कर लिया जाता है ।

† नागाजुन के 'उपाय फौलख्यसूत्र' में और विद्वानाचार्य के 'न्याय प्रवेश' में अनुमान के ऐसे रूप का विधान पाया जाता है । यह Syllogism के Barbara का अनुरूप है । केवल दृष्टान्त को लेकर भेद पड़ता है । Syllogism में Major premise का Example नहीं दिया जाता । इसलिये अगर महानस वाला दृष्टान्त हटा दिया जाय तो यह ठीक Barbara बन जायगा ।

यहाँ व्याप्ति और पक्ष धमता के ज्ञान से ही साध्य की स्वानुमिति (Cognition) हो जाती है (अर्थात् अपने मन में निश्चय हो जाता है) किन्तु परार्थानुमान 'शब्दात्मक' होता है। अतएव परानुमिति के लिये (दूसरे के मन में निश्चय कराने के लिये) शब्द रूपत्व (Form of Expression) होना आवश्यक है। केवल अर्थरूपत्व (Meaning) से काम नहीं चल सकता। इसीलिये पाँचा अवयव प्रयोग में लाये जाते हैं। इनमें प्रत्येक साधक है और अपना अपना कार्य करता है।

इस बात को प्रमाणित करने के लिये यह दिखलाना होगा कि—

(१) प्रतिज्ञा और निगमन दो भिन्न भिन्न अयय हैं और दोनों की साधकता है।

(२) हेतु और उपनय में भेद है और दोनों आवश्यक हैं।

अवयवों की सार्थकता—इन अवयवों का पार्यक्रम और प्रत्येक की सार्थकता तर्कसंग्रह दीपिका में बहुत ही स्पष्टतापूर्वक दिखलाई गई है।

(१) प्रतिज्ञा और निगमन—यस्तुत एक नहीं हैं। प्रतिज्ञा प्रतिपाद्य विषय का सिद्ध कहना है। निगमन प्रतिपाद्य विषय का सिद्ध करना है।

साध्यवचन्या पक्ष वचन प्रतिज्ञा।

हेतु साध्यवचन्या पक्ष प्रतिपादक वचन निगमनम्।

प्रतिज्ञात अथ अत्र हेतु के द्वारा सिद्ध होकर प्रमाणित हो जाता है तभी निगमन कहलाता है, अन्यथा नहीं।

प्रतिज्ञा का प्रयोजन यह है कि प्रतिपक्षी और श्रोता सब समझ जायें कि प्रतिपादन का विषय क्या है। यदि यत्ना एकाएक हेतु या उदाहरण से कथा का उपन्यास (प्रारम्भ) कर दे तो सब अफसोस जायेंगे कि यह क्या कहने जा रहा है, इसका मतलब क्या है। इसीलिये यत्ना पहले ही अपना अभिप्राय स्पष्ट रूप से जता देता है कि मैं यह सिद्ध करना चाहता हूँ।

निगमन का प्रयोजन यह दिखलाना है कि आप अपने अभीष्ट साध्य पर पहुँच गये, अपने प्रतिज्ञा को सिद्ध कर चुके। यदि आप प्रतिज्ञा कर कहीं से कहा यहक जायें तो कैसे पता चलेगा कि आपने अपना प्रतिपाद्य विषय प्रमाणित किया या नहीं। इसीलिये अनुमान को आदि में प्रतिज्ञा और अन्त में निगमन से सम्पुटित कर दिया जाता है, ताकि कोई भी भाग नहीं सके। प्रतिज्ञा प्रतिपाद्य विषय का निर्धारण करती है, निगमन उसकी सिद्धि कह सुनाता है। निगमन मानों पूर्वकथित प्रतिज्ञा पर प्रमाण की मुहर, (Q. L. D) का छाप अर्थात् जो कहा सो सिद्ध कर दिखाया) लगा देता है। अतएव

प्रतिज्ञा और निगमन, दोनों का अपना-अपना अलग स्थान और महत्त्व है। वाक्यरूप के सादृश्य से दोनों को एक समझना भूल है।

(२) हेतु और उपनय में भी भेद है। हेतु केवल यह कहता है कि पक्ष में लिंग की स्थिति है। उपनय यह बतलाता है कि पक्ष में व्याप्तिविशिष्ट लिंग की स्थिति है।

“व्याप्तिविशिष्ट लिंग प्रतिपादक वचनमुपनय

—तर्कसमूह दीपिका

हेतु से केवल पक्ष-मता का ज्ञान होता है। उपनय से व्याप्तिविशिष्ट पक्षधर्मता का ज्ञान (पटामरां) प्राप्त होता है।

हेतु के द्वारा आप यह बतलाते हैं कि “मैं अनुक्त कारण देकर अपनी प्रतिज्ञा सिद्ध करता हूँ।” उपनय के द्वारा आप यह बतलाते हैं कि “उस कारण का व्यापार (कार्य) ऐसा होता है।” अतएव हेतु और उपनय दोनों भिन्न भिन्न अर्थग्रहण हैं और दोनों की अपनी-अपनी जगह में आवश्यकता है।

पंचाययव में प्रमाणचतुष्टय—पंचाययव के पक्ष में वात्स्यायन एक विलक्षण युक्ति देते हैं। उनका कहना है कि पंचाययन में चारों प्रमाण आ जाते हैं।

“आगम प्रतिज्ञा। हेतुरनुमानम् । उदाहरण प्रत्यक्षम् ।

उपनयनमुपमानम् । सर्वेषामेकार्थसमायाये सामर्थ्य—

प्रदर्शनं निगमनमिति । सोऽयं परमो याव इति ॥”

(वात्स्यायन भाष्य १।१।१)

इसको यों समझिये। आप कहते हैं—

१ पर्वत अग्निमान् है (प्रतिज्ञा)

यह शब्द प्रमाण हुआ।

२ क्योंकि पर्वत धूमवान् है (हेतु)

यह अनुमान प्रमाण हुआ।

३ जो धूमवान् है सो अग्निमान् भी होता है,

जैसे महानस (उदाहरण)

यह प्रत्यक्ष प्रमाण हुआ।

४ इसी प्रकार (धूमवान्) यह पर्वत भी है (उपनय)

यह उपमान प्रमाण हुआ।

इस तरह चारों प्रकार के प्रमाण आ गये। इस प्रमाण चतुष्टय का सम्मेलन हान से जो फल (निष्कर्ष) निकलता है, वही 'निगमन' कहलाता है। इसलिये निगमन को परम न्याय (अन्तिम निष्पत्ति) कहते हैं।

दृष्टान्त का अर्थ—दृष्टान्त का अर्थ है।

दृष्टोऽतो निश्चयो येन स दृष्टात

जिसको देखने से किसी बात का निश्चय हो जाय, उसे 'दृष्टान्त' कहते हैं।

गौतम कहते हैं,

लौकिक परीक्षकाणां यस्मिन्नर्थे बुद्धिसाम्यं स दृष्टात

जिस विषय में लौकिक और परीक्षक दोनों का एक मत हो वह दृष्टात कहलाता है।

लौकिक व्यक्ति साधारण बुद्धि के अनुसार विषय को जैसा देखता है, वैसा ही मान लेता है। किन्तु परीक्षक एक प्रमाणादि द्वारा उसकी अच्छी तरह ध्यानधीन का तरीकों का अनुसन्धान करता है। इस प्रकार लौकिक और परीक्षक के दृष्टि कोण भिन्न भिन्न होते हैं। किन्तु दृष्टान्त को दोनों ही मानते हैं। उस विषय में किसी का मतभेद नहीं पाया जाता। इसलिये भाष्यकार कहते हैं,

यत्र लौकिक परीक्षकाणां दर्शनं न व्याहृयते स दृष्टात ।

सर्वदर्शन सग्रहकार कहते हैं—

व्याप्तिसम्बन्धेन भूमि दृष्टात

व्याप्ति सम्बन्ध का ज्ञान जिसके आधार पर होता है वही 'दृष्टान्त' है। जैसा, धूम और अग्नि में जो व्याप्ति सम्बन्ध है, वह नष्ट जाना जाता है। दोनों का सादृश्य देखन से। यह सादृश्य कहाँ-कहाँ पाया जाता है? रसोई घर, यक्षशाला इत्यादि में। ऐसे ही-यसे स्थान उस व्याप्ति के आधार स्थल है। अतः ये दृष्टान्त या उदाहरण कहे जाते हैं।

दृष्टान्त के प्रभेद—दृष्टात दो तरह के होते हैं—(१) साधर्म्य दृष्टान्त और (२) वैधर्म्य दृष्टान्त। अन्य का उदाहरण 'साधर्म्य दृष्टात' कहलाता है। जैसे, रसोई घर में धूम और अग्नि का सादृश्य भाव। यह साधर्म्य दृष्टात है। व्यतिरेक का उदाहरण 'वैधर्म्य दृष्टान्त' कहलाता है। जैसे, जलाशय में धूम और अग्नि दोनों का अभाव है। यह वैधर्म्य दृष्टात है।

दृष्टान्त की आवश्यकता—उदाहरण को लेकर जैनदर्शनकारों ने कुछ टीका टिप्पणी की है। दिङ्नागाचार्य अर्थ (Positive) और व्यतिरेक (Negative) दोनों प्रकार के दृष्टान्त देना आवश्यक समझते हैं। यथा—

‘जहाँ जहाँ धूम है तहाँ तहाँ अग्नि है’

जैसे महानस में अग्नि है (Positive Instance)

और झील में अग्नि नहीं है (Negative Instance)

इसके विपरीत धमकीर्ति अपने याचनदु में एक भी उदाहरण देना आवश्यक नहीं समझते। उनके अनुसार

“जहाँ-जहाँ धूम है तहाँ-तहाँ अग्नि है।”

यह व्याप्तिबोधक वाक्य ही पर्याप्त है। इसीमें सब उदाहरण अन्तर्भूत हो जाते हैं। अतएव महानस या झील का उदाहरण देना बिल्कुल व्यर्थ है।

उद्योतकर तथा प्रशस्तपाद प्रभृति आचार्यों ने उदाहरण की सार्थकता सिद्ध करने की चेष्टा है। न्यायशास्त्र विना उदाहरण के किसी व्याप्ति को ग्रहण नहीं करता। इसका कारण यह है कि यदि उदाहरण का बन्धन नहीं रहे तो कोई बिल्कुल असत्य व्याप्ति के बल पर भी अपना पक्ष सिद्ध कर ले सकता है। जैसे, “देवदत्त सिर के बल चमत्ता है क्योंकि वह मनुष्य है।” यहाँ इस मिथ्या व्याप्ति सम्बन्ध की कल्पना की गई है कि—जो-जो मनुष्य है तो सिर के बल चलता है। पारचात्य Formal Logic इस अनुमान को चुपचाप ग्रहण कर लेगा। किन्तु न्याय इसको ग्रहण नहीं करेगा। प्राच्य तर्कशास्त्र में Purely Formal Reasoning नाम की कोई चीज ही नहीं मानी जाती। यहाँ जो अनुमान है वह सब Formal, Material दोनों है। अतएव नैयायिक ऐसी व्याप्ति की कल्पना सुनते ही चट पड़ बैठेगा—“अच्छा यताओ, तुम्हारा उदाहरण क्या है?” अब जो बिल्कुल असत्य बात है उसका उदाहरण कहाँ से दिया जायगा? वस, एक भी गवाह नहीं मिलने से मुकद्दमा तुरत खारिज हो जाता है।

अब बात रही दो उदाहरण देने की। इसको नैयायिक आवश्यक नहीं समझते। उदाहरण का कार्य है व्याप्ति का सम्बन्ध दिललाना न कि उसे सिद्ध करना। यदि उदाहरण का कार्य व्याप्ति को सिद्ध करना मान लिया जाय तो केवल दो उदाहरणों से भी तो काम नहीं चल सकता है। क्योंकि अयय-व्यतिरेक का एक एक उदाहरण देकर कहा जा सकता है कि “जहाँ जहाँ पानी रहता है तहाँ तहाँ मेढ़क रहता है। जैसे तालाब में पानी है तो मेढ़क भी है। (अन्वय) और रमेश की टोपी में मेढ़क नहीं है तो पानी भी नहीं है (व्यतिरेक)।” किन्तु इतने ही से व्याप्ति की सिद्धि तो नहीं हो जाती।* इसलिये यदि एक उदाहरण अपर्याप्त है तो दो भी अपर्याप्त हैं। लेकिन उदाहरण जो दिया जाता है सो व्याप्ति को प्रमाणित करने के अभिप्राय से नहीं, बरन उसे प्रदर्शित करने के अभिप्राय से। इसलिये जैसे दो वैसे एक। अब लाघव के विचार से एक ही उदाहरण दिया जाता है।

सिद्धान्त

[सिद्धान्त का लक्षण—सर्वतन्त्रसिद्धान्त—प्रतिव्रतसिद्धान्त—अधिकरणसिद्धान्त—अभ्युपगमसिद्धान्त]

सिद्धान्त का लक्षण—सिद्धान्त का अर्थ है,

सिद्ध अन्त येन स सिद्धान्त

जिसके द्वारा किसी विवादास्पद विषय का अन्त या समापन हो जाय, उसीका नाम है 'सिद्धान्त' ।

सिद्धस्य सत्यिति सिद्धान्त

कोई विषय प्रमाण द्वारा सिद्ध या स्थापित हो जाने पर 'सिद्धान्त' कहलाता है ।

गौतम कहते हैं—

तत्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थिति सिद्धान्तः

—न्या० सू० १।१।२१

अर्थात् तत्र, अधिकरण या अभ्युपगम के सहारे ही सिद्धान्त स्थापित होता है । इस बात का स्पष्टीकरण आगे किया जाता है ।

सिद्धान्त चार प्रकार के होते हैं—(१) सर्वतन्त्र (२) प्रतिव्रत (३) अधिकरण और (४) अभ्युपगम ।

(१) सर्वतन्त्र सिद्धान्त—

सर्वतत्राविरुद्धस्तथोऽपिदृत्तोऽर्थे सर्वतत्रसिद्धान्तः

—न्या० सू० १।१।२८

यहाँ तत्र शब्द का अर्थ है शास्त्र । इसलिये सयतत्र सिद्धान्त का अर्थ हुआ सर्व-शास्त्रमन्मत सिद्धान्त । जिस सिद्धान्त को सभी मानते हों, जिसके विषय में किसीका मतभेद नहीं हो, यह सर्वतत्र सिद्धान्त है । जैसे, 'इन्द्रियों के द्वारा विषय ग्रहण होता है' । यह सयतत्र सिद्धान्त है ।

* अभ्युपगत प्रमाणों द्वारा वास्तविक सिद्धि । सिद्धान्त सर्वतन्त्रादिभेदात् स च चतुर्विधः ॥

—वाकिर्कर

(२) प्रतितन्त्र सिद्धान्त—

समानतः प्रसिद्ध परतः प्रसिद्ध प्रतितः प्रसिद्धातः

—न्या० सू० १।१।२३

जो सिद्धान्त सर्वसम्मत नहीं हो, जिसको कुछ शास्त्र मानें और कुछ शास्त्र नहीं मानें, वह 'प्रतितन्त्र सिद्धांत' कहलाता है। जैसे, शब्दानित्यत्ववाद (अर्थात् शब्द अनित्य है)। यह नैयायिकों का सिद्धान्त है, किंतु मोर्मांसक इसे नहीं मानते। अतः यह प्रतितन्त्र सिद्धान्त है।

(३) अधिकरण सिद्धान्त—

यत्सिद्धाय यप्रकरणसिद्धिं सोऽधिकरणसिद्धातः

—न्या० सू० १।१।२०

जिस सिद्धान्त को मान लेने पर कतिपय अधीनस्थ विषयांतर भी आप-ही आप स्वीकृत हो जाते हैं, उसे 'अधिकरण सिद्धान्त' कहते हैं। जैसे, पुनर्जन्मवाद मानने पर आत्मा का अस्तित्व और उसका शरीर से पर्याप्त आप ही आप प्रतिपन्न हो जाता है।

(४) अभ्युपगम सिद्धान्त—

अपरीक्षिताभ्युपगमात्तद्विशेषपरीक्षणम् अभ्युपगमसिद्धातः

—न्या० सू० १।१।३१

किसी अपरीक्षित पक्ष को विचारार्थ थोड़ी देर के लिये स्वीकार कर लेना 'अभ्युपगम' (Assumption) कहलाता है। पुनः परीक्षामन्तर जिस सिद्धांत पर पहुँचा जाता है, वह 'अभ्युपगम सिद्धान्त' कहलाता है।

जैसे, चार्वाक भ्रष्ट लोकायत मतपालों का कहना है कि पुनर्जन्म नहीं होता। अब नैयायिक कहते हैं "अच्छा, थोड़ी देर के लिये मान लिया कि पुनर्जन्म नहीं होता, शरीर के भस्मीभूत होते हुए ही सब कुछ निःशेष हो जाता है। तब इस जन्म में किये हुए कर्मों का फल कौन भोगता है? और यदि कर्म का फल नहीं मिलता तो क्या पाप पुण्य, बन्धन, मोक्ष ये सब कपोलकल्पित हैं? और यदि ये सब कल्पित हैं तो क्या उनके प्रतिपादक वेद धर्मशास्त्रादि सभी झूठे हैं? किंतु ये सब आतः वचन होने के कारण प्रामाणिक हैं, उनमें मिथ्यात्व का आरोपण नहीं किया जा सकता। अतएव पुनर्जन्म का सिद्धान्त मानना ही पड़ेगा। इस प्रकारके सिद्धान्त को अप्रसिद्धान्त (Reductio ad absurdum) कहते हैं।

तर्क और निर्णय

[तर्क की परिभाषा — तर्क का स्वरूप — वीरभोक्त तर्कप्रणाली अभाववाधितार्थप्रसङ्ग — तर्कानुसृतमते — कारणान्वय, अनपेक्ष्यभाष्य चक्रक, अनवस्था) — निरूप]

तर्क की परिभाषा—तर्क की परिभाषा यों की जाती है—

व्याप्यारापेण व्याप्यकारोपस्तर्क

अर्थात् व्याप्य के आरोप द्वारा व्यापक का आरोप करना तर्क है ।

अब इसका भाग समझिये । आप देखते हैं, पदाङ्ग पर धुँधों उड़ रहा है । यह देखकर आप मन में तर्क करते हैं,

“यद्यत्राग्निभाव स्यात् तर्हि धूमाभाव स्यात्”

यदि यहाँ अग्नि का अभाव रहता तब तो धूम का भी अभाव होता ।

जहाँ जहाँ अग्नि का अभाव होता है, तहाँ-तहाँ धूम का भी अभाव होता है । इसलिये अग्न्यभाव और धूमाभाव में व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध है । अर्थात् अग्न्यभाव व्याप्य और धूमाभाव व्यापक है । यहाँ अग्न्यभाव (व्याप्य) के आरोपण से धूमाभाव (व्यापक) भी आरोपित हो जाता है, जो प्रत्यक्षविरोध है । इसलिये व्याप्य का आरोपण (अग्न्यभाव) मिथ्या सिद्ध होता है । इस तरह अग्न्यभाव का मिथ्यात्व सिद्ध होने से उसका प्रतिकूल यानी अग्नि का भाव सूचित होता है । यही तर्क या Indirect proof है ।

तार्किकरक्षा में तर्क के उपयुक्त समस्त अङ्ग इस प्रकार गिनाये गये हैं—

व्याप्तिस्तर्कप्रतिवृत्ति रवसान विपर्यये ।

अनिष्टाननुवृत्तत्वमिति तर्काङ्गपञ्चकम् ।

तर्क का स्वरूप—नैयायिक गण तर्क को स्वतन्त्र प्रमाण की कोटि में नहीं गिनते । क्योंकि यह स्वतः प्रमा या निश्चितायज्ञान का कारण नहीं होता । सहायक या अनुग्राहक अरूप होता है । इसीलिये कहा गया है,

प्रमाणप्राप्तकर्तृ

पूर्वोक्त उदाहरण में जो तक दिखताया गया है, उद् पर्यंत पर अग्नि होने के अनुमान में प्रबल सहायक है। *

तर्क का काम यही है कि यह विपत्ती को कल्पना को निर्मूल कर देता है। इस तरह स्वपक्ष को प्रबल करने का नाम 'अनुपह' है।

पक्षे निपक्षजिज्ञासाविच्छेदस्तदुपह ।

अतएव तर्क प्रमाण का अनुप्राहक कहा जाता है।

गौतमोक्त तर्कप्रणाली—गौतम तर्क की परिभाषा यों कहते हैं—

अविज्ञात तत्त्वेऽर्थकारणोपत्तिस्तत्तत्त्वज्ञानार्थं गृहस्तर्कः । गौ० सू० १।१।४०

अर्थात् जिस विषय का तत्त्वज्ञान उपलब्ध नहीं है, उस विषय का तत्त्वज्ञान (यथाथ ज्ञान) प्राप्त करने के लिये कारण की उपपत्ति करते हुए एक पक्ष की सम्भावना (जह) का नाम तर्क है।

जिस वस्तु का तत्त्वज्ञान नहीं है, उसका तत्त्व जानने की इच्छा स्वभावतः उत्पन्न होती है। इस इच्छा को जिज्ञासा कहते हैं। जिज्ञासा उत्पन्न होने पर प्रश्न उठता है—“इसका कारण यह है अथवा यह ?” अब दो भिन्न भिन्न पक्ष उपस्थित होते हैं। दोनों में कौन सा सत्य है, यह सन्देह उत्पन्न होता है। इसे ‘संशय’ या ‘विमर्श’ कहते हैं।

अब इस शंका का समाधान कैसे हो ? दो परस्पर विरोधी धर्म तो एक साथ रह नहीं सकते। दोनों में एक का परित्याग कर दूसरे का ग्रहण करना होगा। किन्तु दोनों में यथाथ धर्म कौन-सा है यह कैसे जाना जायगा ?

ऐसी ही संशयावस्था में ‘तर्क’ का प्रयोजन होता है। सदिग्ध पक्षों में जिस ओर कारण की उपपत्ति देखने में आती है, उसी की सम्भावना मानी जाती है। इसी संभावना अथवा ‘अनुज्ञा’ को तर्क कहते हैं।

एक दृष्टान्त से यह बात भली भाँति समझ में आ जायगी। मान लीजिये, आत्मा के सम्बन्ध में जिज्ञासा है। प्रश्न यह है कि—आत्मा की उत्पत्ति होती है या नहीं ? यहाँ दो परस्पर विरोधी धर्म हैं—(१) उत्पत्ति धर्म और (२) अनुत्पत्ति धर्म। इन दोनों में कौन सा सत्य है ? यही संशय या विमर्श है।

७ जैसा तर्कभाष्यकार कहते हैं— “ तथा हि पूर्वतोऽर्थं साग्निः उत्तमानि इति सन्देशान्तरं यदि कश्चन मनसो धनमिति तदा त प्रति ‘यद्यप्यग्निरहमपि कर्तुं धूमवान् न विपश्यत् इत्यवद्विमानो नापुनरप्यप्रसज्यते । स चानिष्ट प्रसज्य तर्कं उच्यते । एव प्रवृत्तं तर्कं धनमिति मन्वस्य प्रतिषेधात् अनुमानस्य भवत्यनुप्राहक इति । ”

तर्क और निर्णय

[तर्क की परिभाषा — तर्क का स्वरूप — गौतमोक्त तर्कप्रणाली प्रमाणवाधितार्थप्रसङ्ग — तर्कानुगतप्रभेद — साध्याशय, अन्योन्याशय पक्षक, जनपक्ष) — निर्णय]

तर्क की परिभाषा—तर्क की परिभाषा यों की जाती है—

व्याप्यारोपेण व्याप्यकारोपस्तर्क

अर्थात् व्याप्य के आरोप द्वारा व्यापक का आरोप करना तर्क है ।

अब इसका भाव समझिये । आप देखते हैं, पटाड पर धुआँ उठ रहा है, यह देखकर आप मन में तर्क करते हैं

“यद्यत्राग्न्यभाव स्यात् तर्हि धूमाभाव स्यात्”

यदि यहाँ अग्नि का अभाव रहता तो धूम का भी अभाव होता ।

जहाँ जहाँ अग्नि का अभाव होता है, तहाँ तहाँ धूम का भी अभाव होता है । इसलिये अग्न्यभाव और धूमाभाव में व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध है । अर्थात् अग्न्यभाव व्याप्य और धूमाभाव व्यापक है । यहाँ अग्न्यभाव (व्याप्य) के आरोपण से धूमाभाव (व्यापक) भी आरोपित हो जाता है, जो प्रत्यक्षविरुद्ध है । इसलिये व्याप्य का आरोपण (अग्न्यभाव) मिथ्या सिद्ध होता है । इस तरह अग्न्यभाव का मिथ्यात्व सिद्ध होने से उसका प्रतिकूल यानी अग्नि का भाव सूचित होता है । यही तर्क या Indirect proof है ।

तात्किन्नरक्षा में तर्क के उपयुक्त, समस्त अङ्ग इस प्रकार गिनाये गये हैं—

व्याप्तिस्तर्काप्रतिवृत्ति रवसान विपर्यये ।

अनिष्टाननुकूलत्वमिति तर्काङ्गपञ्चकम् ।

तर्क का स्वरूप—जैसा कि गण नर्क को स्वतन्त्र प्रमाण की कोटि में नहीं गिनते । क्योंकि यह स्वतन्त्र प्रमाण या निश्चितावधान का कारण नहीं होता । सहायक या अनुप्रादय अग्रस्य होता है । इसीलिये कहा गया है,

प्रमानुमाहकस्तर्क

पूर्वोक्त उदाहरण में जो तर्क दिखलाया गया है, वह पर्वत पर अग्नि होने के अनुमान में प्रबल सहायक है । ३

तर्क का काम यही है कि वह विषयी की कल्पना को निर्मूल कर देता है । उस तरह स्वपक्ष को प्रबल करने का नाम 'अनुमह' है ।

पक्षे विपक्षजिज्ञासानिच्छेदस्तदुनमह ।

अतएव तर्क प्रमाण का अनुमाहक कहा जाता है ।

गौतमोक्त तर्कप्रणाली—गौतम तर्क की परिभाषा या कहते हैं—

अविज्ञात तत्त्वेऽर्थेकारणोपपत्तिस्तत्रज्ञानार्थं गृहस्तर्कः । गौ० सू० १।१।४०

अर्थात् जिस विषय का तत्त्वज्ञान उपलब्ध नहीं है, उस विषय का तत्त्वज्ञान (यथार्थ ज्ञान) प्राप्त करने के लिये कारण की उपपत्ति करते हुए एक पक्ष की सम्भावना (जह) का नाम तर्क है ।

जिस वस्तु का तत्त्वज्ञान नहीं है, उसका तत्त्व जानने की इच्छा स्वभावतः उत्पन्न होती है । इस इच्छा को जिज्ञासा कहते हैं । जिज्ञासा उत्पन्न होने पर प्रश्न उठता है— "इसका कारण यह है अथवा वह ?" अब दो भिन्न भिन्न पक्ष उपस्थित होते हैं । दोनों में कौन सा सत्य है, यह सन्देह उत्पन्न होता है । इसे 'संशय' या 'विमर्श' कहते हैं ।

अब इस शंका का समाधान कैसे हो ? दो परस्पर विरोधी धर्म तो एक साथ रह नहीं सकते । दोनों में एक का परित्याग कर दूसरे का ग्रहण करना होगा । किन्तु दोनों में यथार्थ धर्म कौन-सा है यह कैसे जाना जायगा ?

ऐसी ही संशयावस्था में 'तर्क' का प्रयोजन होता है । सदिग्ध पक्षों में जिस ओर कारण की उपपत्ति देखने में आती है, उसी की संभावना मानी जाती है । इसी संभावना अथवा 'अनुमा' को तर्क कहते हैं ।

एक दृष्टान्त से यह बात भली भाँति समझ में आ जायगी । मान लीजिये, आत्मा के सम्बन्ध में जिज्ञासा है । प्रश्न यह है कि—आत्मा की उत्पत्ति होती है या नहीं ? यहाँ दो परस्पर विरोधी धर्म हैं—(१) उत्पत्ति धर्म और (२) अनुत्पत्ति धर्म । इन दोनों में कौन सा सत्य है ? यही संशय वा विमर्श है ।

७ जैसा तर्कभाष्यकार कहते हैं— 'तथा हि पक्षतोऽर्थं साग्निकः उत्तानग्निः इति सन्देशानन्तरं यदि कश्चिन्मनस्येति अनिश्चितिरिति सदा तं प्रति 'यद्यप्यग्निमग्निरभविच्छिदं धूमवानाप्रविष्यत् दृष्टवद्विमतत्वे नाभूमवत्प्रसृज्यते क्रियते । स चानिष्ट प्रसङ्गः तर्क उच्यते । एवं प्रवृत्त तर्कं अनग्निमत्त्वरूपं प्रतिषेधाय अनुमानस्य भवत्यनुमाहक इति । "

इसी सद्भावस्था में तक आकर हमारी सहायता करता है। वह देखता है कि दोनों में जिस पक्ष की समावना है।

मान लीजिये आत्मा उत्पत्तिधर्मक है। अर्थात् नवीन शरीर के साथ नवीन आत्मा की भी उत्पत्ति होनी है। किन्तु ऐसा मानन से यह प्रश्न उठेगा कि इन दोनों में (शरीर-और आत्मा में) सम्बन्ध किस कारण से होता है? यदि यह कहिये कि, "पूर्व कर्म के फल से" तो यह युक्ति असंगत है, क्योंकि आत्मा का अस्तित्व शरीर के पृथक् तो आप मानते ही नहीं। फिर उसका पूर्व कर्म कैसे सम्भव होगा? और जब पूर्व कर्म नहीं है तब आत्मा को सुख या दुःख का भोग क्यों करना पड़ता है? सुख और दुःख कम ही के तो फल है। जब आत्मा का पूराजित कर्म ही नहीं है, तब उसे सुख दुःख की प्राप्ति भी नहीं होनी चाहिये। क्योंकि बिना कारण के नाश नहीं होता। परन्तु यह प्रत्यक्ष देखन में आता है कि आत्मा का शरीर के साथ सम्बन्ध होता ही नाना प्रकार के सुख दुःख उसे भोगने पड़ते हैं। यदि आत्मा उत्पत्ति धर्मक होता तो उसको पूर्वसंस्कार नहीं रहता और पृथक् संस्कार के अभाव में सुख दुःख का भी भोग नहीं करना पड़ता।

इस तर्कप्रणाली के अनुसार हम इस सिद्धांत पर पहुँचते हैं कि—

“आत्मा अनुत्पत्ति धर्मक है”

प्रमाणबाधितार्थ प्रसङ्ग—उपर्युक्त तर्क प्रणाली को नैयायिक लोग ‘प्रमाण-

बाधिताय प्रसङ्ग’ कहा करते हैं। पाश्चात्य देशों में यह *Reductio ad absurdum* के नाम से प्रख्यात है। दो हजार वर्ष पहले यूनान के प्रसिद्ध विद्वान् यूक्लिड ने इसी तर्क-प्रणाली के द्वारा रैखान्गणित के कई साध्यों का सिद्ध किया है। जहाँ सीधा प्रमाण (*Direct Proof*) नहीं मिलता, वहाँ इसी तर्क पद्धति का आश्रय लिया जाता है। किसी विषय को प्रतिपादित करने के दो माग होते हैं—

(१) पर तो अपन पक्ष को लेकर युक्तियों के द्वारा उसकी पुष्टि करना।

(२) दूसरे, अपने से प्रतिकूल पक्ष को लेकर उसकी असंगतता दिखलाना।

उपर्युक्त तर्क में दूसरी पद्धति (*Reductio ad absurdum*) का अत्युत्तमन किया गया है। अर्थात् प्रतिकूल पक्ष की असमाव्यता दिखला कर प्रकारान्तर से अपना पक्ष स्थापित किया गया है।

इस प्रकार जिस सिद्धान्त पर पहुँचा जाता है, वह ‘अभ्युपगम सिद्धान्त’ कहलाता है। *

तर्कानुगत भेद—नवीन नैयायिक तर्क के अन्तर्गत ये पाँच प्रमेद मानते हैं—

(१) प्रमाणवाधितार्थ प्रसंग, (२) आत्माश्रय, (३) अयोयाश्रय, (४) चक्राश्रय और (५) अवस्था । इनमें प्रथमोक्त भेद (प्रमाणवाधितार्थ प्रसंग) ही मुख्य और प्रामाणिक है । इसका वर्णन पहले ही हो चुका है । शेष चारों तर्क सदोप समझे जाते हैं । इनका परिचय यहाँ दिया जाता है ।

(१) आत्माश्रय—

स्वापेक्षापादकोऽनिष्टप्रसङ्ग आत्माश्रय

जिस प्रसंग में अपनी ही अपेक्षा आ पड़ती है, उसे 'आत्माश्रय' कहते हैं ।

जेसे, "यदि पृथ्वी गन्धयती नहीं रहती तो उसमें गन्ध कैसे आता ?"

यहाँ गन्धरसा अपनी सिद्धि के लिये स्वयं अपनी (गन्ध की) अपेक्षा रखता है ।

अतएव यह आत्माश्रय दोष (*Petito Principi*) हुआ ।

(२) अन्योन्याश्रय—

स्वापेक्षापेक्षितत्वनिवर्धनोऽनिष्टप्रसङ्ग अन्योन्याश्रय

जिस प्रसंग में दो पदार्थ एक दूसरे की अपेक्षा या सहायता पर अवलम्बित हों, यहाँ 'अन्योन्याश्रय' जानना चाहिये ।

जेसे, "यदि वेद नहीं रहता तो ईश्वर का प्रमाण कैसे होता ? और यदि ईश्वर नहीं रहता तो वेद का प्रमाण कैसे होता ?"

यहाँ वेद और ईश्वर दोनों की सिद्धि परस्परसापेक्ष है । अत अन्योन्याश्रय दोष (*Mutual Dependence*) जानना चाहिये ।

(३) चक्रक—

स्वापेक्षणीयापेक्षितसापेक्षत्व निवर्धनोऽनिष्टप्रसङ्गचक्रक

जिस प्रसंग में अनेक पदार्थ परस्पर सापेक्ष भाव से चक्राकार अवलम्बित हों, उसे 'चक्रक' (*Circular Reasoning*) कहते हैं ।

मान लीजिये । देवदत्त सोया हुआ है । कोई शब्द सुनकर वह जाग पड़ता है । यहाँ यदि कोई इस प्रकार तर्क करे कि—

" यदि देवदत्त को शब्द श्रवण नहीं होता तो जागृति कैसे होती ?

" यदि इन्द्रियार्थसन्निकर्ष नहीं होता तो शब्द श्रवण कैसे होता ?

" यदि जागृति नहीं रहती तो इन्द्रियार्थसन्निकर्ष कैसे होना ?"

तो यह 'चक्र' का उदाहरण होगा। क्योंकि यहाँ जागृति ध्वण पर, ध्वण इन्द्रियाध सन्निकर्ष पर, और इन्द्रियाधसन्निकर्ष पुन जागृति पर निभर करता है। इस प्रकार यों चक्र (Circle) बन जाता है।



(४) अनवस्था—

अव्यवस्थितपरम्परातोपाधीनानिदृशसम्प्रदाय अनवस्था ।

जिस प्रसंग में परम्परा का आरोपण करते-करते कहीं विराम का अन्त न हो पावे, उसे 'अनवस्था' कहते हैं। पाश्चात्य तर्कशास्त्र में इसे *Regressum ad infinitum* वा *Infinite Regress* कहते हैं।

एक उदाहरण लीजिये।

"यदि उस वृक्ष का कारण बीज नहीं होता, तो यह वृक्ष कहाँ से आता ?

"यदि उस बीज का कारण वृक्ष (०) रहा होता, तो यह बीज कहाँ से आता ?

"यदि उस वृक्ष (१) का कारण बीज (१) नहीं होता, तो यह वृक्ष कहाँ से आता ?

"यदि उस बीज (१) का कारण वृक्ष (१) नहीं होता, तो यह बीज कहाँ से आता ?

इस प्रकार घड़े चल जाये। इस लिलसिले का कहीं अन्त नहीं होगा। इस तरह के तर्क से किसी पक्ष की व्यवस्था वा सिद्धि नहीं हो सकती। अतः इसे 'अनवस्था' दोष कहते हैं।

प्राचीन नैयायिक इन पञ्चविध प्रमेदों के अतिरिक्त और भी छ प्रमेद बतलाते हैं। वे हैं—

(१) व्याघात (Contradiction)—जैसे, यह कहना कि "ममूक हूँ।" इसे 'वदतोव्याघात' (Self-contradiction) कहते हैं।

(२) प्रतिरन्धिकल्पना—(Opposite hypothesis)

(३) कल्पनालायब—(Inadequate hypothesis)

(४) कल्पनागौरव—(Redundant hypothesis)

(५) वत्सर्ग—सामान्य नियम (General Rule)

(६) अपवाद—विशेष नियम (Exception)

इस प्रकार तर्क के एकादश प्रभेद हो जाते हैं । किन्तु प्राधुनिक नैयायिक इन्हीं तर्कों की कोटि में परिगणित नहीं करते ।

निर्णय—संशय या विमर्श होने पर दोनों पक्षों को तोतलकर जिस निश्चय पर पहुँचा जाना है, उह निर्णय (Ascertainment) कहलाता है । मौलम कहते हैं—

निर्णय पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थविधारण निर्णय

—म्या० सू० १/१/४१

दो परस्पर विरोधी पक्षों में एक पक्ष अवश्य ही असत्य होगा । एक के प्रतिपक्ष से दूसरे की स्थापना अवश्यम्भावी है । तर्कित पक्ष का परित्याग और अयाधित पक्ष का ग्रहण कताना ही प्रमाणशास्त्र का प्रयोजन है । जिस पक्ष की प्रमाण द्वारा सिद्ध होती है, उसीका अवधारण या निश्चितार्थज्ञान 'निर्णय' कहलाता है । अतः भाष्यकार उपर्युक्त सूत्र की व्याख्या करते हुए कहते हैं ।

[स्थापन साधनम् । प्रतिपक्ष उपालम्भ । तौ साधनोपालम्भौ पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थविधारणः । तयोरेकतरस्य निवृत्तिरेकतरस्यापस्थानमवश्यम्भावि । यस्यापस्थान तस्यावधारण निर्णयः ।]

जहाँ दोनों पक्ष समान रूप में मौजूद रहते हैं, वहाँ निर्णय किस प्रकार किया जाता है ? किसी विशेष पदार्थ के अवलम्बन से । एक दृष्टान्त लीजिये । अंधेरे में यह संशय हो रहा है कि दूरवस्तीं वस्तु मनुष्य है अथवा स्थाणु (डूँडा वृक्ष) ? अब इस सम्भेद का निराकरण तबतक नहीं हो सकता जबतक आपको कोई विशेष चिह्न न दिखलाई पड़े । यदि आपको उसमें सिर या हाथ दिखाई पड़ जाय तो तुरत निश्चय हो जायगा कि वह मनुष्य है । यहाँ निश्चायक वस्तु क्या है ? अवयव विशेष का दर्शन । यही निर्णय का साधन (Crucial Instance) है । इसीके द्वारा निश्चितार्थ का अवधारण (ज्ञान) होकर संशय दूर हो जाता है । अतः निर्णय की परिभाषा इस प्रकार भी की जाती है—

॥ स्थाणुपुरुषयोर्द्वयता मात्राद्वयवाच्येनाद्विरोधेऽपि प्रत्यक्षेण भवविशेषानुस्मरणात् किमर्थं स्थाणु पुरुषो वा इति संशयोपपत्तौ मित्राचार्यादिवर्णनान् पुरुष एवायम् इत्यवधारणज्ञानं प्रत्यक्षनिर्णयः ।

—भारतगदभाष्य

निर्णयो विशयदर्शनजन्यवधारण सशयविरोधि

प्रमाणों के द्वारा अर्थ (पदार्थ) का अवधारण (निश्चय) ही निर्णय है । यदि यों कहिये कि नियय पर पहुँचने के लिये ही तब और प्रमाण का अवलम्बन किया जाता है । जैसा वात्स्यायन कहते हैं—

निष्णयस्तत्तज्ज्ञानं प्रमाणानां फलम् ।

अर्थात् निर्णय रूपी तत्तज्ज्ञान ही प्रमाणों का फल है ।

—

वाद, जल्प और वितण्डा

[कथा—वाद—जल्प—वितण्डा]

कथा—जब किसी विषय का अवलम्बन कर वाद प्रतिवाद किया जाता है, तब उसे 'कथा' (अथवा शास्त्रार्थ) कहते हैं। कथा का प्रसङ्ग तभी आता है, जब प्रस्तुत विषय सन्दिग्ध हो। यदि यह निर्विवाद रहता तब फिर विवाद की आवश्यकता ही क्या रहती? इसलिये सशय (अर्थात् निश्चित ज्ञान की अनुपलब्धि) रहने पर ही शास्त्रार्थ का प्रयोजन होता है। और उस सशय की निवृत्ति करना ही कथा का उद्देश्य है।

शास्त्रार्थ (कथा) के लिये कम से कम दो व्यक्तियों का होना जरूरी है। पर यदि दोनों ही व्यक्ति एक ही बात कहने लगें तो विवाद नहीं चल सकता। इसलिये यह भी आवश्यक है कि दोनों विरुद्ध पक्षों करें। अब मान लीजिये, एक व्यक्ति कहता है "बुद्धि अनित्य है" और दूसरा कहता है "आकाश नित्य है।" यहाँ एक नित्यता धर्म का प्रतिपादन करना है, दूसरा उसके विरोधी धर्म (अनित्यता) का। किन्तु तो भी एक की बात से दूसरे का विरोध नहीं होता। क्योंकि यहाँ दोनों विरोधी धर्मों के आधार भिन्न-भिन्न हैं, अतएव दोनों ही (धर्म) अपने-अपने अधिकरण में ठीक हो सकते हैं। इसलिये यहाँ दोनों पक्ष भिन्न भिन्न हैं, परस्पर विरुद्ध नहीं और विवाद के लिये यह आवश्यक है कि दो परस्पर विरुद्ध पक्ष (पक्ष और प्रतिपक्ष) रहें। यह तभी हो सकता है जब वादी और प्रतिवादी दोनों एक ही आधार (पक्ष) में दो परस्पर विरुद्ध धर्मों को आरोपित करें। जैसे एक कहता है—'शब्द अनित्य है।' दूसरा कहता है—'शब्द नित्य है।'

यहाँ एक ही आधार अथवा पक्ष में (जैसे शब्द में) वादी एक धर्म (अनित्यता) आरोपित करता है, और प्रतिवादी उससे विरुद्ध धर्म (नित्यता) आरोपित करता है। इन्हीं को क्रमशः 'पक्ष' और 'प्रतिपक्ष' कहते हैं। इन्हीं से कथा का 'प्रकरण' (अवसर) बनता है। जिस विषय को लेकर विवाद किया जाता है, उसे 'कथावस्तु' कहते हैं। कथा का अधिकारी विद्वान् ही हो सकता है। जो प्रतिपक्षी की बातों को चुन और समझ सके, उसका उत्तर

दन की क्षमता रखे, योग्यतापूर्वक अपने मन का समर्थन कर सके और समीचीन रीति से किसी निर्णय पर पहुँचने की इच्छा रखे, उसे ही शास्त्राथ का अधिकारी समझना चाहिये।

शास्त्रार्थ करने की परिपाटी बहुत ही प्राचीन काल से चली आती है। तार्किकों का शास्त्राथ प्रणाली गिब्रुन भट्टलायक और धम्मपूण होती है। यहाँ न्यायसम्मान शास्त्राथ विधि का दिग्दर्शन कराया जाता है।

शास्त्रार्थ के लिये विद्वानों की परिपक्व (सभा) बैठती है। उसमें बहुधा दशक जनता भी उपस्थित रहती है। सभा में जो सबसे शिष्ट व्यक्ति सम्मत् जाता है (जिस राजा या मारी पंडित) वह गता (सभापति) बनाया जाता है। जब पराजय का निर्णय करने के लिये, जो सबसे अधिकारी विद्वान् सम्मत् जाता है, वह मध्यस्थ (विचारक) चुना जाता है। विचारकों की संख्या अधिक भी रह सकती है। उनका माध्यस्थ्य (पचायत) यादी प्रतिवादी दोनों को स्वीकार करनी पड़ती है। कभी कभी द्वार-जान का फैसला समूची सभा (परिपक्व) पर ही छोड़ दिया जाता है।

अथ यादी और प्रतिवादी दोनों आमन-सामन बैठ जाते हैं। सबसे पहले यादी अपने पक्ष का आरम्भ करता है। इसको 'कथामुत्त' अथवा 'उप-शास' कहते हैं। यादी अपनी प्रतिष्ठा (साध्य) सुनाने प्रमाण के द्वारा उसका मण्डन (समर्थन) करता है। फिर अपने पक्ष में जो जो शक्यता की जा सकती है उनकी फलपना करने हुए स्वयंका समाधान कर जाता है। इस तरह वह अपना पक्षस्थापन करता है। इसको 'पूवपक्ष' कहते हैं।

अथ प्रतिवादी की बारी आती है। वह सबसे पहले यादी के द्वारा प्रतिपादित पक्ष को बुद्धरता है। इसको 'अनुवाद' कहते हैं। ऐसा करने का अभिप्राय यह है जिससे सभास्थित जनता को मालूम हो जाय कि प्रतिवादी ने ठीक ठीक पूवपक्ष को समझ लिया है। अनुवाद के उपरान्त प्रतिवादी खण्डन शुरू करता है। वह पूवपक्ष में दोष दिखलाने लगता है और इस तरह उसको प्रसिद्ध प्रमाणित पर प्रतिपक्ष की स्थापना करता है। इसको 'उत्तरपक्ष' कहते हैं।

अब फिर यादी की बारी आती है। उसने प्रतिपक्षी के द्वारा किये गये दोषोपपण को भली भाँति समझ लिया है। इस बात को दिखलाने के लिये वह पहले प्रतिपक्ष का अनुवाद कर जाता है। इसके बाद प्रतिवादी द्वारा प्रदर्शित दोषों को लेकर वह उनका निराकरण करने लगता है और इस तरह अपने पक्ष का उद्धार करते हुए प्रतिपक्ष का खण्डन करता है।

इसी तरह खण्डन मण्डन का सिलसिला जारी हो जाता है। अंत में जाकर जो स्वपक्ष में दोष का उद्धार नहीं कर सकता अथवा 'प्रापक्ष' में दोषप्रदर्शन नहीं कर सकता, वह पराजित सम्मत् जाता है। शास्त्रार्थ के बीच में भी जो तर्कशास्त्र के नियम का उल्लङ्घन

करता अथवा निर्दिष्ट क्रम का भङ्ग करता है, यह निगृहीत (तिरस्कृत) होकर परास्व समझा जाता है।*

शास्त्रार्थ के दो उद्देश्य हो सकते हैं—

(१) यथार्थ तत्त्व का निर्णय

(२) सभा में विजय प्राप्ति

(१) वाद—यदि पहले उद्देश्य को लेकर शास्त्रार्थ किया जाता है, तो उसे 'वाद' कहते हैं। इसमें वादी और प्रतियादी दोनों घात के भूते (ज्ञान युक्त) होते हैं, विजय के इच्छुक (विजिगीषु) नहीं। वे विज्ञानार्थ में (जानने की इच्छा से) विवाद में प्रवृत्त होते हैं, कुछ युक्त भाव से (तर्क की इच्छा से) नहीं। अतएव वाद अन्त में भी किया जा सकता है। इसके लिये सभा की कोई आवश्यकता नहीं। गौतम ने वाद का लक्षण यह बतलाया है—

“प्रमाणतर्क साधनोपालम्भ सिद्धाकारिणः
पंचाययत्रोपपा पक्षप्रतिपक्षपरिमहो वादः।”

—गी घृ १।१।१

अर्थात् वाद में निम्नलिखित लक्षण होने हैं—

(१) उसमें सङ्गठन मण्डन के लिये तर्क और प्रमाण का ही आश्रय लिया जाना चाहिये (घात, आदि का नहीं)।

(२) सिद्धान्त से विरुद्ध कोई बात (मद्भङ्ग दलील करने के सवाल से) नहीं कही जानी चाहिये।

(३) पाँचों त्रययत्र (प्रतिपा, हेतु आदि) से युक्त अनुमान का प्रयोग होना चाहिये।

इन लक्षणों से युक्त जो पक्षप्रतिपक्ष का अवलम्बन किया जाता है उसी का नाम वाद है।

वाद में वादी और प्रतियादी दोनों का यही लक्ष्य रहता है कि विचार विनिमय के द्वारा यथार्थ तत्त्व निकट आये। कहा भी है—“वादे वादे वादे आयते तत्त्वबोधः।” इसीलिये वाद की मर्यादा सबसे अधिक है। क्योंकि इसके द्वारा अज्ञान का निरास होकर ज्ञान की प्राप्ति होती है।

(२) जल्प—केवल जीतने की इच्छा से जो कथा की जाती है, उसे 'जल्प' कहते हैं।

विजिगीषु कथा जल्पः।

इसमें यादी और प्रतिजादी दोनों का यही लक्ष्य रहता है कि येनकेन प्रकारेण अपने प्रतिद्वन्दी को परास्त किया जाय। प्रतिपक्षी को दवान के लिये सब तरह के छलबल का उपयोग किया जाता है। छल, जाति, हेत्वाभास आदि अनुचित अस्त्रों से भी काम लेते हुए, योद्धागण नये नये पँतरे बदलकर एक दूसरे को नीचा दिखाने की चप्टा करते हैं।

गौतम जल्प की यों परिभाषा करते हैं—

“यथोक्तोपपन्नद्वल जातिनिमहस्थानसाधनोपालम्भो जल्पः ।”

—गौ. सू. १।१।२

अर्थात् तर्क और प्रमाण के साथ ही साथ यदि छल, जाति और निग्रहस्थान से भी काम लिया जाय (अर्थात् निषिद्ध रूप से भी खण्डन-मण्डन किया जाय) तो उसे जल्प कहते हैं।

जल्प का उद्देश्य रहता है विजय की प्राप्ति। अतएव यादी या प्रतिजादी असत् पक्ष (मिथ्या बात) को लेकर भी (और अपने पक्ष की कमजोरी जानते हुए भी) केवल अपनी योग्यता और धारुचातुर्य के बल पर उसे सिद्ध करना चाहता है। जिसमें अधिक प्रतिभा होती है वही विजय प्राप्त करता है।

(३) वितण्डा—यदि जल्प करनेवाला केवल परपक्ष का मण्डन ही करे और अपना कुछ पक्ष स्थापित नहीं करे तो ऐसे जल्प को ‘वितण्डा’ कहते हैं।

स (जल्प) प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा”

—गौ. सू. १।१।३

अर्थात् जिस जल्प में प्रतिपक्षी अपना पक्ष स्थापित नहीं करे, (केवल दूसरे पक्ष का मण्डन करे) उसका नाम ‘वितण्डा’ है।

वितण्डायादी छल जाति आदि अर्थव्युत्पादों का अग्रजम्बर तो करता ही है। साथ ही साथ वह अपना प्रतिपक्ष भी स्थापित नहीं करता है। उसका कार्य केवल ध्वसात्मक होता है, रचनात्मक नहीं। वह शत्रुपक्ष के बिने पर तो छलबल के साथ आक्रमण करता है। किन्तु अपना कोई किन्ना नहीं बनाता। वेतण्डिक एकतरफ़ा चार करता है। वह दूसरे का चार सहने के लिये खड़ा नहीं होता। क्योंकि जब उसकी अपनी कोई प्रतिष्ठा ही नहीं है तब खण्डन किम्का किया जायगा।

तकशास्त्र में जल्प और वितण्डावाद हेय दृष्टि से देखा जाता है। क्योंकि यह धक्काद मान है, वाद की तरह यथार्थ ज्ञान का साधन नहीं। किन्तु कभी-कभी दुष्ट अथवा मूल से पाला पद जान पर इसकी भी जरूरत हो जाती है। इसीलिये गौतम कहते हैं—

“तत्साध्यवसाय संरक्षणाय जल्पवितण्डे बीजप्ररोहसरक्षणार्थं कष्टकस्यासावश्यकम्”

अर्थात् जैसे खेत में फसल की रक्षा के लिये किसान चारों ओर से कोटे का घेर बना देते हैं, उसी तरह दुष्ट आक्रमणकारी से तत्त्व की रक्षा करने के लिये जल्प और वितण्डा का प्रयोग करना चाहिये (न कि स्वयं तत्त्व ज्ञान के लिये) । अर्थात् “शठे शाट्यं समाचरेत्” । जब ऐसी नौबत आ जाय तभी जल्प वितण्डा से काम लो, अन्यथा नहीं ।



हेत्वाभास

[हेत्वाभास का अर्थ—हेत्वाभास के प्रभेद—सव्यभिचार विरुद्ध, प्रकरणसम, साध्यसम, कालातीत—नव्य-नाय में हेत्वाभास का विचार—साधारण, असाधारण, अनुसमक्षारी—सध्यविशेष—असिद्ध (आभासासिद्ध, स्वस्थासिद्ध, व्याप्यासिद्ध)—बाधित—अनव्यवसित]

हेत्वाभास का अर्थ—जो आपत्त (बाध से) 'हेतु' की तरह प्रतीत हो, किन्तु यथायत 'हेतु' के लक्षण से रहित हो, यह 'हेत्वाभास' कहलाता है। वास्तविक हेतु का लक्षण है साधकता। अर्थात् जिसमें साध्य को सिद्ध करने का सामर्थ्य हो यही 'हेतु' है। इसके विपरीत जिसमें साध्य को सिद्ध करने की शक्ति नहीं है, उसे हेत्वाभास (= हेतु का आभास मात्र) जानना चाहिये।

हेत्वाभास के प्रभेद—नैयायिकगण पाँच प्रकार के हेत्वाभास मानते हैं—

“अनेकातो विरुद्धव्याप्यासिद्ध प्रतिपक्षतः।

कालात्ययापदिष्टश्च, हेत्वाभासश्च पञ्चधा।”

गौतम के अनुसार हेत्वाभासों के नाम ये हैं—

(१) सव्यभिचार

(२) विरुद्ध

(३) प्रकरणसम

(४) साध्यसम

(५) कालातीत

इनमें से प्रत्येक का लक्षण और उदाहरण दिया जाता है।

(१) सव्यभिचार—

‘व्यभिचार’ शब्द की व्युत्पत्ति ‘वि’ और ‘अभि’ उपसर्गों पूर्वक ‘चर’ धातु से होती है। वि (विशेष रूपेण) + अभि (सयतोभावेन) + चार (गति = स्थिति का अभाव) = व्यभिचार। अतः व्यभिचार का व्युत्पत्त्यर्थ हुआ—“एक विशेष रूप से स्थिति का न होना अर्थात् अव्यवस्था।

हेतु का साध्य के साथ व्यवस्थित सम्बन्ध होना चाहिये। धूम का अग्नि के साथ नियमित सादृश्य है। अर्थात् धूम का अधिकरण (= स्थिति का आधार) केवल अग्निमात्र है। दूसरे शब्दों में यों कहिये कि धूम 'ऐकान्तिक' है (अर्थात् केवल अग्निमात्र का आश्रित है)। इसके विपरीत, लाज्जरग का अग्नि के साथ ऐकान्तिक सम्बन्ध नहीं है। अर्थात् वह केवल एक पदार्थ अग्नि का ही आश्रित नहीं है। वह अग्नि में भी पाया जाता है और अग्नि के अभाव में भी (जेले, पुष्प, शोणित आदि पदार्थों में)। इसलिये वह 'अनैकान्तिक' है (अर्थात् बहुतों का आश्रित है)।

यथार्थ हेतु ऐकान्तिक होता है। अर्थात् वह सर्वदा साध्य के साथ ही रहता है, उससे अलग नहीं। इसके विपरीत, जो साध्य के साथ भी और अलग भी देखने में आता है (अर्थात् जो ऐकान्तिक नहीं है), उसे हेतु नहीं, किन्तु हेतु का आभास समझना चाहिये। ऐसे ही हेतु को 'सम्यग्भिचार' कहते हैं। इसलिये भौतत्रयी की परिभाषा है—

“अनैकान्तिकः सम्यग्भिचारः ।”

न्या० सू० १।२।६

उदाहरण—मान लीजिये, यह सिद्ध करना है कि—‘वह गाय है।’ इसने लिये कोई हेतु देता है—‘क्योंकि उने सोंग है।’

यहाँ सोंग का गाय के साथ ऐकान्तिक सम्बन्ध नहीं है। वह गाय ने भिन्ना और और पशुओं में (जेले भैंस, बकरी आदि में) भी पाई जाती है। अर्थात् सोंग का गाय के साथ नियमित सम्बन्ध है नहीं। इसलिये यह हेतु ठीक नहीं। ऐसे मूलतः हेतु (हेत्याभास) को 'सम्यग्भिचार' कहते हैं। रूपाद् दर्शन (वैशेषिक) में इसको 'सन्दिग्ध' कहा गया है।

(२) विरुद्ध—

“सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः ।”

न्या० सू० १।२।७

यदि ऐसा हेतु दिया जो साध्य का उल्टा ही सिद्ध करे तो उने 'विरुद्ध' समझना चाहिये।

मान लीजिये, कोई सिद्ध करना चाहता है—

“वह पशु गया है।”

इसके लिये वह हेतु देता है—

“क्योंकि उसे सोंग है।”

अब यह प्रत्यक्ष है कि गधे को सोंग नहीं होती। अर्थात् सोंग गधे में नहीं, बरन् गधे से भिन्न (गाय, भैंस, प्रभृति) पशुओं में पाई जाती है। इसलिये यह हेतु साध्य का साधक नहीं, प्रत्युत बाधक है। इसी को विरुद्ध हेत्याभास कहते हैं।

नोट—पूर्वोक्त दोषाभास (सार्वभौमिक) और इसमें अन्तर है। सार्वभौमिक काई होना है यहाँ दिया हुआ हेतु साध्य के साथ भी वाया व्यव और वधव भिन्न भी। किन्तु निरुद्ध वध करने है यहाँ दिया हुआ हेतु क्या साध्य के साथ नहीं वाया व्यव, बल्कि सर्वत्र उपाह अभव में हो वाया व्यव। वेग दोषाभास को 'असत्हेतु' भी कहते हैं, क्योंकि साध्य में उपाहो सदा रहती ही नहीं।

विरुद्ध हेतु दना क्या है मानो अपने ही हाथों अपने पाँव में कुत्ताड़ी मारना है। जैसे कोई यकीन मुरारी का तरफ से इस तरह उभरी बदल करन लग कि मुदासह का ही वाग साधित हो जाय। इस प्रकार विरुद्ध हेतु दन न बननी ही वाग कट जानी है। इसलिये इसको "इष्टविपात कथा" सामान्य आदिप।

(३) प्रकरणसम—

पक्ष और प्रतिपक्ष या अवलम्बन तभी किया जाता है जब साध्य के विषय में सम्यक् हो। इसी से प्रकरण कहा जाता है। यदि साध्य या उसके अभाव का निश्चय रहता तब तो प्रकरण (विवाद का अन्तर) जाता ही नहीं। इसलिये साध्य और इसके अभाव दोनों का अनिश्चय रहना से ही 'प्रकरण' होता है। अर्थात् जब साध्य और उसका विरुद्ध भ्रम दोनों में किसी की उपलब्धि नहीं होती, तभी निश्चय को आशय कहा जाता है। यदि ऐसा अनिश्चय (सम्यक्) का सहाय सबर अर्थात् साध्य या उसके अभाव की अनुमानित क पल पर ही, यदि अपने साध्य को निश्चय करना चाहता यदि 'प्रकरणसम' कहा जाता है।

इसीलिये गौतम कहते हैं—

"यस्मात् प्रकरणविता स निर्णयामनदितः प्रकरणसमः।"

भा. सू. १८१०

अर्थात् जिसको सबर प्रकरण का ज्ञान सम्यक् है, उसी को हेतु मानना 'प्रकरणसम' हेतुमाना है।

जैसे, किसी को सिद्ध करना है कि

"देवदत्त मादृश है"

इसके लिये यह हेतु देना है

"क्योंकि उसमें अमाश्रयत्व का होना नहीं दीस पड़ता।"

यहाँ प्रकरणसम हेतुमाना समझा जायगा। क्योंकि आश्रयत्व या अमाश्रयत्व का अनिश्चय है (दोनों में किसी की उपलब्धि नहीं है), तभी तो अनुमान कर प्रकरण बनता है। यदि दोनों में किसी की निश्चित प्राप्ति होती तो फिर सिद्ध करने की क्या जरूरत थी। इसी हेतुमाना का अवलम्बन कर प्रतिपक्षी भी कह सकता है कि—

"देवदत्त अमाश्रय है।"

"क्योंकि उसमें आश्रयत्व का होना नहीं दीस पड़ता।"

इसीलिये 'प्रकरणसम' का दूसरा नाम "सत्प्रतिपक्ष" भी है। क्योंकि इसका प्रतिपक्ष भी मौजूद रहता है और उसमें भी पक्ष के समान ही बल होता है।

(४) साध्यसम—

साध्य के विषय में सदेह रहता है, इसीलिये हेतु के द्वारा उसकी सिद्धि की जाती है। किन्तु हेतु तभी तो साध्य को सिद्ध करेगा जब यह स्वयं असिद्ध हो। यदि यह (हेतु) स्वयं असिद्ध है तब साध्य को कैसे सिद्ध करेगा ! कहावत भी है, "स्वयमसिद्धा कथं परान् साधयति ?" इसलिये हेतु (= साधन) को स्वयं सिद्ध रहना चाहिये। यदि यह स्वयं सिद्ध नहीं है तब तो यह भी साध्य ही हो जाता है, साधन नहीं रहता।

इसीलिये गौतम कहते हैं—

"साध्याःपिशिष्टः साध्यत्वात् साध्यसमः ।"

न्या० सू० १।१।८

अर्थात् जो हेतु स्वयं साध्य कोटि में आ जाता है, उसमें और साध्य में भेद ही क्या रहा ? ऐसे ही हेतुभास को 'साध्यसम' कहते हैं। (इसी को 'असिद्ध' अथवा 'अप्रसिद्ध' भी कहते हैं।)

जैसे, बीमासकों का कहना है कि—

"छाया द्रव्य है क्योंकि उसमें गति होती है ।"

यहाँ छाया में द्रव्यत्व सिद्ध करने के लिये जो हेतु (गति) कहा गया है, वह स्वयं असिद्ध है। 'छाया में गति होती है' इसका क्या प्रमाण ? यदि यह कहा जाय कि 'हमारे साथ साथ छाया भी चलती है' तो यह ठीक नहीं। क्योंकि गति गमनशील पुरुष में है, छाया में नहीं। छाया तो केवल आलोक (प्रकाश) का अभाव मात्र है। गतिमान् पदार्थ जहाँ-जहाँ प्रकाश का अवरोध करता जाता है, उसके पश्चाद्भाग में छाया पड़ती जाती है। अतएव छाया में गति का होना सिद्ध नहीं है और जब यह (गति) स्वयं असिद्ध है तब दिये हुए साध्य (द्रव्यत्व) का साधन कैसे होगा ?

(५) कालातीत—

"कालात्ययापदिष्टः कालातीतः ।"

न्या० सू० १।१।९

अर्थात् साधनकाल का अन्त्य हो जाने पर (घट जाने पर) जो हेतु अपदिष्ट हो (प्रयुक्त हो) उसे 'कालातीत' ('अतीतकाल' अथवा 'कालात्ययापदिष्ट') कहते हैं।

नोट—यहाँ हेत्वामास (सम्बन्धितार) और इसमें अन्तर है। सम्बन्धितार यहाँ होता है जहाँ दिया हुआ हेतु साध्य के साथ भी पाया जाय और उभय निष्ठ भी। किन्तु विरुद्ध उभय कथन है जहाँ दिया हुआ हेतु कभी साध्य के साथ नहीं पाया जाय, बल्कि सर्वदा उसके अभावे में ही पाया जाय। हम हेत्वामास का 'असत्हेतु' भी कहते हैं, क्योंकि साध्य में उसकी सहा रहती ही नहीं।

विरुद्ध हेतु देना पना ही मानों अपने ही दावों अपने पाँव में कुल्हाड़ी मारना है। जैसे कोई यकीन मुहर की तरफ से इस तरफ उसकी बढ़त करने लगे कि मुद्रासद की ही बात स्थापित हो जाय। इस प्रकार विरुद्ध हेतु दन से अपनी ही बात कट जाती है। इसलिये इसको "इष्टविपात कथा" समझना चाहिये।

(३) प्रकरणसम—

पक्ष और प्रतिपक्ष का अयलम्बन तभी किया जाता है जब साध्य के विषय में सन्देह हो। इसी से प्रकरण बनता है। यदि साध्य या उसके अभाव का निश्चय रहता तब तो प्रकरण (पियाद का अयलर) जाता ही नहीं। इसलिये साध्य और उसका अभाव दोनों का अनिश्चय रहन से ही 'प्रकरण' होता है। अर्थात् जब साध्य और उसके विरुद्ध धर्म दोनों में किसी की उपलब्धि नहीं होती, तभी निष्पत्ति की आवश्यकता होती है। यदि इसी अनिश्चय (सन्देह) का सहारा लेकर अर्थात् साध्य या उसके अभाव की अनुमानित्व के चल पर ही, कोई अपने साध्य को सिद्ध करना चाहे तो वह 'प्रकरणसम' कहलाता है। इसीलिये गौतम कहते हैं—

"यस्मात् प्रकरणं चिन्ता स निर्योग्यमवदितः प्रकरणसमः ।"

भा. सू. १।२।७

अर्थात् जिसको लेकर प्रकरण का होना सम्य है, उसी को हेतु मानना 'प्रकरणसम' हेत्वामास है।

जैसे, किसी को सिद्ध करना है कि

"देवदत्त ब्राह्मण है।"

इसके लिये यह हेतु देता है

"क्योंकि उसमें ब्राह्मणत्व का होना नहीं दीस पड़ता।"

यहाँ प्रकरणसम हेत्वामास समझा जायगा। क्योंकि ब्राह्मणत्व या अश्राह्मणत्व का अनिश्चय है (दोनों में किसी की उपलब्धि नहीं है), तभी तो अनुमान का प्रकरण बनता है। यदि दोनों में किसी की निश्चित प्राप्ति होती तो फिर सिद्ध करने की क्या जरूरत थी ? इसी हेत्वामास का अयलम्बन कर प्रतिपक्षी भी कह सकता है कि—

"देवदत्त ब्राह्मण है।"

"क्योंकि उसमें ब्राह्मणत्व का होना नहीं दीस पड़ता।"

इसीलिये 'प्रकरणसम' का दूसरा नाम "सत्यतिपक्ष" भी है। क्योंकि इसका प्रतिपक्ष भी मौजूद रहता है और उसमें भी पक्ष के समान ही बल होता है।

(४) साध्यसम—

साध्य के विषय में सवेह रहता है, इसीलिये हेतु के द्वारा उसकी सिद्धि की जाती है। किन्तु हेतु तभी तो साध्य को सिद्ध करेगा जब वह स्वयं असिद्धिग्रस्त हो। यदि वह (हेतु) स्वयं असिद्ध है तब साध्य को कैसे सिद्ध करेगा ? कहावत भी है, "स्वयमसिद्धः कथं परान् साधयति ?" इसलिये हेतु (= साधन) को स्वयं सिद्ध रहना चाहिये। यदि वह स्वयं सिद्ध नहीं है तब तो वह भी साध्य ही हो जाता है, साधन नहीं रहता।

इसीलिये गौतम कहते हैं—

"साध्याऽविशिष्टः साध्यत्वात् साध्यसमः ।"

न्या० सू० १।१।८

अर्थात् जो हेतु स्वयं साध्य कोटि में आ जाता है, उसमें और साध्य में भेद ही क्या रहा ? येने ही हेत्वाभास को 'साध्यसम' कहते हैं। (इसी को 'असिद्ध' अथवा 'अप्रसिद्ध' भी कहते हैं।)

जैसे, मीमांसकों का कहना है कि—

"छाया द्रव्य है क्योंकि उसमें गति होती है ।"

यहाँ छाया में द्रव्यत्व सिद्ध करने के लिये जो हेतु (गति) कहा गया है, वह स्वयं असिद्ध है। 'छाया में गति होती है' इसका क्या प्रमाण ? यदि यह कहा जाय कि 'हमारे साथ साथ छाया भी चलती है' तो यह ठीक नहीं। क्योंकि गति गमनशील पदार्थ में है, छाया में नहीं। छाया तो केवल आलोक (प्रकाश) का अभाव मान दे। गतिमान् पदार्थ जहाँ-जहाँ प्रकाश का अन्वेष करता जाता है, उसके पश्चाद्भाग में छाया पड़ती जाती है। अतएव छाया में गति का होना सिद्ध नहीं है और जब यह (गति) स्वयं असिद्ध है तब दिये हुए साध्य (द्रव्यत्व) का साधन कैसे होगा ?

(५) कालातीत—

"कालात्ययापदिष्ट कालातीतः ।"

न्या० सू० १।१।९

अर्थात् साधनकाल का अन्वेष हो जाने पर (होत जाने (प्रयुक्त हो) उसे 'कालातीत' ('अतीतकाल' अथवा 'कालतन्त्र

पदिष्ट हो

वात्स्यायन अपने भाष्य में निम्नलिखित उदाहरण द्वारा इसको समझाते हैं। मीमांसक गण शब्द को नित्यसिद्ध करने की चेष्टा करते हैं। उनका कहना है कि रूप की तरह शब्द का भी नित्य अस्तित्व रहता है। जिस तरह घट और प्रकाश के संयोग से रूप की अभिव्यक्ति होती है, उसी तरह नगाड़ा और डडा दोनों के संयोग से शब्द की अभिव्यक्ति होती है। जिस तरह रूप का अस्तित्व घट प्रकाश संयोग से पहले भी था और पीछे भी रहेगा, उसी तरह शब्द का अस्तित्व भी मेरी-दण्ड संयोग के पूर्व पश्चात् दोनों ही में रहता है। यहाँ "संयोग के द्वारा अभिव्यक्त होने से" यह हेतु देकर शब्द को नित्य सिद्ध करने की चेष्टा की गई है।

किन्तु उपर्युक्त हेतु काल का व्यतिक्रम करता है। क्योंकि आघातजन्य संयोग के साथ ही शब्द की उपलब्धि नहीं होती। दूरस्थ व्यक्ति को कुछ देर के बाद शब्द का ज्ञान होता है। दूसरे शब्दों में यों कहिये कि संयोग का काज व्यतीत हो जान पर शब्द की प्राप्ति होती है। इसलिये यह कहना कि रूप की तरह शब्द की भी अभिव्यक्ति संयोग से होती है' ठीक नहीं। क्योंकि रूप तो साधन (प्रकाश संयोग) के साथ ही अभिव्यक्त होता और उसके हट जाते ही लुप्त हो जाता है। पर शब्द में यह बात लागू नहीं होती। क्योंकि उसकी अभिव्यक्ति संयोगकाल का व्यतिक्रम करती है। अतएव 'संयोग के द्वारा अभिव्यक्त होगा' यह हेतु कालातीत है।

नव्यन्याय में हेत्वाभास का विचार—

नव्य न्याय में हेतु और हेत्वाभास को लेकर बहुत ही अशुशीलन किया गया है। गङ्गेश उपाध्याय ने (तत्र चिन्तामणि में) हेत्वाभास के निम्नलिखित पाँच भेद माने हैं—

- (१) सव्यभिचार
- (२) विरुद्ध
- (३) सत्प्रतिषेध
- (४) असिद्ध
- (५) बाधित

तर्क संग्रहकार अन्नम् भट्ट आदि नवीन निवायिकों ने इन्हीं की पद्धति का अनुसरण किया है।

१ सव्यभिचार—(अनैकान्तिक)। इसके तीन प्रभेद माने गये हैं—

- (१) साधारण (२) असाधारण (३) अनुपसहारी।

(१) साधारण—जो हेत्वामास साध्य के अभाव में भी पाया जाता है, उसे 'साधारण' कहते हैं।

“साध्याभाववदुक्ति साधारण ”

जैसे, यदि कोई अनुमान करे,

“देवदत्त मादृश है ”

क्योंकि उसके निर में चन्द्रा लगा है ।”

तो यह अयुक्त होगा। क्योंकि सिर में चन्द्रा का रहना यह चिह्न केवल साध्य (ब्राह्मण) में ही नहीं पाया जाता, साध्य के अतिरिक्त स्थानों में भी (ब्राह्मणेतर क्षत्रियादि वर्णों में भी) पाया जाता है। अर्थात् सपक्ष और निपक्ष दोनों में ही इसकी स्थिति देखने में आती है। इसीको 'साधारण' (हेत्वामास) कहते हैं।

(२) असाधारण—जिस (हेत्वामास) की अवस्थिति न तो सपक्ष में मिले और न निपक्ष में, अर्थात् जिसकी स्थिति केवल दिये हुए पक्षमात्र में सीमित हो, उसे 'असाधारण' कहते हैं।

“सर्वसपक्षनिपक्षान्यापृत्त पक्षमात्रवृत्त असाधारण”

जैसे, यदि यह कहा जाय कि—

‘ शब्द नित्य है क्योंकि उनमें शब्दता है’

तो यह अयुक्त होगा। क्योंकि शब्दत्व तो केवल शब्दमात्र में रहता है। उसका अधिकरण दूसरा पदार्थ हो ही नहीं सकता। इसलिये अपने पक्ष का दृष्टान्त (सपक्ष) हम कहाँ से लायेंगे ? और यदि दृष्टान्त नहीं देंगे तो शब्दत्व और नित्यत्व का व्याप्तिसम्बन्ध कैसे स्थापित होगा ? शब्द का दृष्टान्त तो दिया ही नहीं जा सकता। क्योंकि दृष्टान्त यह होता है जिसमें साध्य का निश्चय हो। और शब्द में तो साध्य का निश्चय ही करना है। यहाँ तो शब्द पक्ष (अर्थात् संदिग्ध साध्यवर्णा) है, यह कभी स्वतः दृष्टान्त नहीं हो सकता। इसलिये 'शब्दत्व' हेतु नहीं माना जा सकता। येने ही हेत्वामास को 'असाधारण' कहते हैं।

(३) अनुपसंहारी—जिसका दृष्टान्त न अन्यथ (भाव) में मिले और न व्यतिरेक (अभाव) में, उसे अनुपसंहारी कहते हैं।

“अन्यथ व्यतिरेक दृष्टान्तरहितः अनुपसंहारी ।”

—तर्क संग्रह

जैसे, “सब कुछ उत्तम है। क्योंकि सब कुछ ईश्वर निमित्त है।”

(४) बाधित—

“यस्य साध्यामानः प्रमाणान्तरेण निश्चितः स बाधितः ।”

जहाँ हेतु से बढ़कर बनवान् दूसरा प्रमाण साध्य को सिद्धि में पाया पहुँचावे अर्थात् जो अनुमान प्रमाणान्तर (प्रत्यक्षादि प्रमाण) से कट जाय उसे बाधित (खरिदित), समझना चाहिये।

जैसे, “अग्नि को उष्ण नहीं होना चाहिये, क्योंकि वह द्रव्य है और द्रव्य उष्ण नहीं होता, जैसे मिट्टी, पत्थर आदि।”

उपर्युक्त रूप से द्रव्यत्व (हेतु) का सहारा लेने हुए यदि कोई अग्नि की अनुष्णता सिद्ध करना चाहे, तो एक छोटी सी चिनगारी उनका खण्डन करने के लिये काफी है। जो बात प्रत्यक्ष सिद्ध है उसका विरुद्ध हेतु देना ही निष्फल है। क्योंकि हेतु तो यहाँ दिया जाता है जहाँ साध्य को सिद्ध करना हो। और यहाँ तो यह (प्रत्यक्षादि प्रमाण से) सिद्ध ही है। तो भी यदि हम कोई हेतु लेकर इसका उलटा सिद्ध करना चाहें तो यह ‘बाधित’ कहलाता है।

भासर्वज्ञ ‘अनभ्यवसित’ नामक एक और भी हेत्वामास मानते हैं। अनभ्यवसित का अर्थ है—

अनभ्यवसितत्वं पक्षमात्रवृत्तिरसम् ।

जहाँ साध्य की वृत्ति पक्षमात्र में कही जाय, यहाँ यह हेत्वामास होता है। जैसे,

“पथतः यद्विमानं है,

क्योंकि वह पथतः है।”

छल

[छल वा शब्द—वाक्छल—साधान्यच्छल—उपचारच्छल—अज्ञ का प्रतीकार]

छल का अर्थ—

“यथाविघातोऽर्थे विकल्पोपपत्त्या छलम् ।”

गी० सू० १।२।१०

अर्थात्—प्रकृता के अभिप्रेत अर्थ को छोड़कर, अर्थान्तर का आरोप करते हुए, पचन विघात करना (घात काटना) 'छल' कहलाता है। मान लीजिये, हमने कोई बात कही। अब हमारी बात का असली मतलब तो आपने उड़ा दिया और कुछ दूसरा ही अर्थ लगाकर लोगों के सामने उसकी धजियाँ उड़ाते लगे। ऐसा करने को 'छल' कहते हैं। अंगरेजी में इसे 'Quibbling' कहते हैं।

छल तीन प्रकार के होते हैं

(१) वाक्छल

(२) सामान्य छल

(३) उपचार छल

(१) वाक्छल—

“अविशेषामिहितेऽप्ये वचुरमिप्रायादर्थांतरकल्पना वाक्छलम् ।”

म्पा० सू० १।२।१२

एक ही शब्द के कई भिन्न भिन्न अर्थ होते हैं। जब वक्ता किसी शब्द का प्रयोग करता है, तब उसके मन में एक विशेष अर्थ पर लक्ष्य रहता है। उस अर्थ को 'विपक्षित' या 'अभिप्रेत' अर्थ कहते हैं। श्रोता को उसी अर्थ का ग्रहण करना चाहिये। किन्तु यदि कोई श्रोता केवल खण्डन करने की इच्छा से, महज बतकट के खयाल से, अर्थ को अनर्थ कर डाले, वही हुई बात का कुछ और ही मानी लगा ले, तो यह 'वाक्छल' कहलायगा।

मान लीजिये, किसीने कहा

“यह पुरष नववधूवाला है ।”

अब 'नव' शब्द के दो अर्थ होते हैं—(१) नवीन और (२) नौ (सख्या)। वक्ता का अभिप्राय प्रथम अर्थ (नवीन) से है। किन्तु इसके विपरीत यदि कोई दूसरा अर्थ लगाकर कहे—“क्योंजी, इसके पास तो एक ही बधू है। फिर इसे नव (६) बधू वाला क्यों कहते हो ? तुम्हारा कहना गलत है ।” तो यह वाक्छल हुआ।

(२) सामान्यच्छल—

"समवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसमूतार्थकल्पनासामान्यच्छलम् ।"

न्या. सू. १।१।११

समाधित अर्थ को छोड़कर, असम्भव अर्थों की कल्पना करते हुए, दोषनिर्देशन करना 'सामान्य छल' कहलाता है। मान लीजिये, किसी ने कहा, "आम मीठा होता है।" अब यदि इसपर कोई कह—

"यदि आम होने ही से मीठापन आ जाता है तो क्या आम भी तो आम ही है। फिर उसमें भी मीठापन होना चाहिये। किन्तु सो तो नहीं है। इसलिये तुम्हारी बात गलत है।" तो यह सामान्यछल का उदाहरण हुआ। क्योंकि यका का आशय यह नहीं था कि मीठापनमें और आम में कार्य कारण की तरह नित्य सम्बन्ध है। बसका अभिप्राय यह था कि आम पकने पर मीठा हो जाता है। अतएव आम को मीठापन का विषय (ग्राधार) समझना चाहिये, हेतु नहीं। किन्तु जान-बूझकर भी, यदि यचन का खण्डन करने के लिये, असमूत अर्थों की उद्भावना की जाय, तो यह 'सामान्य छल' होगा।

(३) उपचारच्छल—

"धमविकल्पनिर्देशोऽर्थ सद्भावप्रतिषेध उपचारच्छलम् ।"

न्या. सू. १।१।१४

किसी शब्द का जो प्रकृत अर्थ है, उसको अभिधेयार्थ कहते हैं। उसी अर्थ में शब्द का प्रयोग करना 'अभिधान' कहलाता है, किन्तु कभी कभी किसी शब्द से यका का लक्ष्य उसके प्रधान अभिधेयार्थ पर नहीं रहता, प्रयुक्त उसके गौण लाक्षणिक अर्थ पर रहता है। ऐसी अवस्था में वाक्य का शब्दाद्य नहीं लेकर उसका तात्पर्य ग्रहण करना चाहिये। यदि जान-बूझकर दोषारोपण करने के लिये ऐसा नहीं किया जाय तो यह उपचार छल कहलाता है। मान लीजिये, किसी ने कहा—

"दोनों रथ आपस में लड़ रहे हैं।" अब यहाँ यका ने यद्यपि 'रथ' शब्द का प्रयोग किया है, तथापि उसका तात्पर्य 'रथारोही' से है।

यदि इस तात्पर्य को न लेकर कोई कोरा शब्दार्थ रागाते हुए कहे—"क्यों जी, रथ तो निर्जीव पदार्थ है, जड़ हैं। वे परस्पर युद्ध कैसे करेंगे। अतएव तुम्हारी बात सरासर झूठ है।"—तो यह 'उपचार छल' कहलायगा।

'छल' का प्रतीकार—वर्कशास्त्र में 'छल' का अवलम्बन करना बहुत ही दोषपूर्ण और निन्दनीय समझा जाता है। यदि कोई दुष्टता से 'छल' के द्वारा बात का खण्डन करने लगे तो यका का चाहिये कि अपने यथार्थ अभिप्रेत अर्थ का अच्छी तरह स्पष्टीकरण कर दे जिससे 'छल' करनेवाला स्वयं लज्जित हो जाय।

जाति

[जाति का लक्षण—जाति के प्रभेद—साधर्म्यसम—वैधर्म्यसम—उत्तरपक्षसम—अपक्षसम—व्ययसम—अवयवसम—विरुद्धसम—साध्यसम—प्राप्तिप्रभ—असप्तिप्रभ—प्रमद्वयसम—प्रतिद्वयसम—अनुरत्ययसम—सरावयवसम—प्रकरणसम—वैतुसम—अर्थापत्तिसम—अविरोधसम—उपपत्तिसम—उपपत्तिप्रभ—अनुपपत्तिप्रभ—नित्यसम—अनित्यसम—कार्यसम]

जाति का लक्षण—

जाति की परिभाषा यों की गई है—

“साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थान जाति ।”

—गौ० सू० १।१।१८

केवल साधर्म्य (समानता) और वैधर्म्य (विभिन्नता) के आधार पर जो प्रत्यवस्थान (दोष निरूपण) किया जाय उसे 'जाति' कहते हैं। अर्थात् व्याप्ति सम्बन्ध (Universal Concomitance) स्थापित किये बिना ही केवल सादृश्य (Similarity) और वैधर्म्य (Difference) के यल पर जो खण्डन किया जाता है, यह जाति कहलाता है।

जाति के प्रभेद—

जाति के द्वारा जो प्रतिषेध (दूषण या परहण) किया जाता है, उसके २४ भेद गौतम मुनि ने गिनाये हैं। यहाँ प्रत्येक का नाम और उदाहरण दिया जाता है।

(१) साधर्म्यसम—

“साधर्म्येणोपसंहारे तद्धर्मविपर्ययोपपत्ते साधर्म्यसम ।”

—न्या० सू० २।१।२

नैयायिकों का कहना है।

“शब्दोऽनित्य इतकत्वात् घटवत्”

अथवा

अर्थात् घट (घड़ा) और पट (वल) की तरह, होता है। अतएव जैसे घट और पट अनित्य हैं, उसी

रूप विशेष से उत्पन्न यह है ।” यहाँ

जन्यत्व (उत्पद्यमानत्व) और अनित्यत्व में जो व्याप्ति-सम्बन्ध है, उसीके आधार पर पूर्वाक अनुमान किया गया है ।

किन्तु मान लीजिये, प्रतिपक्षी इस व्याप्ति सम्बन्ध की उपेक्षा कर केवल सादृश्य के घट पर, इस तरह खण्डन करता है—

“यदि अनित्य घट पट की तरह कार्य (कारणप्रसूत) होने से ही शब्द को भी अनित्य मानते हो, तो नित्य आकाश की तरह अमूर्त (निराकार) होने से शब्द को नित्य भी क्यों नहीं मानते ? यदि घट और शब्द में कायत्व को लेकर साधर्म्य है, तो आकाश और शब्द में भी अमूर्तत्व को लेकर साधर्म्य है । तब शब्द में घट पट का ही धर्म (अनित्यत्व) क्यों आरोपित किया जाय और आकाश का धर्म (नित्यत्व) क्यों नहीं आरोपित किया जाय ?

इस प्रकार खण्डन करना ‘साधर्म्यसम’ जाति का उदाहरण होगा । इसका उत्तर यों दिया जा सकता है कि आकाश और शब्द में अमूर्तत्व को लेकर साधर्म्य है तो इससे यह नहीं सिद्ध होता कि दोनों प्रत्येक घात में समानधर्मा हैं । एकाङ्गीन साधर्म्य से सर्वाङ्गीन साधर्म्य की उपपत्ति नहीं होती ।”

(२) वैधर्म्यसम—

“वैधर्म्येणोपसंहारे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेर्वैधर्म्यसम ।”

—न्या० सू० ५।१।२

मान लीजिये, पूर्वाक अनुमान (शब्द घट पट की तरह उत्पन्न होने के कारण अनित्य है) का कोई प्रतिपादी इस तरह खण्डन करता है—

“घट और पट में मूर्तत्व (साकारत्व) है और वे अनित्य हैं ।

किन्तु शब्द में मूर्तत्व नहीं है, प्रत्युत उसका विरुद्ध धर्म अघात अमूर्तत्व (निराकारत्व) है । इसी तरह घट का जो अनित्यत्व धर्म है उसका विरुद्धधर्म (नित्यत्व) शब्द में होना चाहिये । अर्थात् यदि घट पट अनित्य हैं तो शब्द उनसे विरुद्धधर्मा होने के कारण नित्य होगा ।”

इस तरह का खण्डन ‘वैधर्म्यसम’ जाति का उदाहरण है । इसका उत्तर यों दिया जा सकता है कि घट पट और शब्द में मूर्तत्व को लेकर वैधर्म्य है तो इससे यह नहीं सिद्ध होता है कि दोनों प्रत्येक घात में विरुद्धधर्मा हैं । एकाङ्गीन वैधर्म्य ने सर्वाङ्गीन वैधर्म्य की उपपत्ति नहीं होती ।

(३) उत्कर्षसम—

“दृष्टातधर्मं साध्येन समासजन्तुत्कर्षसम ।”

मान लीजिये, पूर्वाक अनुमान का खण्डन इस तरह किया जाता है—“घट में तीन

गुण हैं। घट (१) कारणजनित (कार्य) है, (२) अनित्य है और (३) रूपवान् है। यदि शब्द में घट का पहला गुण (कार्यत्व) होने से हम उसमें घट वाला दूसरा विशेषण (अनित्य) भी जोड़ देते हैं, तो फिर उसमें तीसरा विशेषण (रूपवान्) भी क्यों नहीं जोड़ दिया जाय ? अर्थात् शब्द में जब घट की तरह कार्यत्व और अनित्यत्व है, तब उसमें रूप भी होना चाहिये।”

यह ‘उत्कर्षसम’ जातिका उदाहरण है।

(४) अपकर्षसम—

“साध्य धर्माभावे दृष्टान्तप्रसज्यतोऽपकर्षसमः।”

जैसे पूर्वोक्त अनुमान का इस तरह पंडन किया जाय—“घट में तीन गुण हैं—(१) रूप, (२) इतकत्व और (३) अनित्यत्व। शब्द में रूप नहीं है। अतएव उसमें इतकत्व और अनित्यत्व भी नहीं होना चाहिये।”

इस तरह के पंडन का नाम ‘अपकर्षसम’ जाति है।

इन दोनों जातियों के उत्तर भी पूर्वोक्त प्रकार से दिये जा सकते हैं।

(५) वर्ण्यसम—

(६) अवर्ण्यसम—

“स्थापनीयो वर्ण्यो विपर्ययादवर्ण्यस्तावेतौ

साऽदृष्टान्तधर्मो विपर्यस्यतो वर्ण्यावर्ण्यसमौ।”

वात्स्यायन ५।१।४

मान लीजिये, पूर्वोक्त अनुमान पर कोई यह आपत्ति करता है—

“घट दृष्टान्त है। शब्द दार्ष्टान्त है। तब दोनों में तुल्यरूपता रहनी चाहिये। अब देखिये, दोनों तुल्य हैं अथवा नहीं। घट की अनित्यता का निश्चय है। किन्तु शब्द की अनित्यता सिद्ध करने का प्रयोजन है। इसलिये मालूम होता है कि शब्द की अनित्यता सदिग्ध है। तभी तो उसे सिद्ध करने की आवश्यकता होती है। अगर घट की तरह शब्द में भी अनित्यता का निश्चय रहता तो फिर अनुमान करने की क्या जरूरत थी ? इससे प्रकट होता है कि घट में अनित्यता धर्म का निश्चय है, शब्द में उस धर्म का संदेह है। जब ऐसी बात है तब दृष्टान्त (घट) और दार्ष्टान्त (शब्द) में तुल्यरूपता कहाँ रही ? और यदि दोनों की तुल्यरूपता कायम रखना चाहें तो हमें दो में एक बात माननी पड़ेगी—

(१) या तो शब्द की तरह घट में भी अनित्यता धर्म का संदेह होना चाहिये। अथवा

(२) घट की तरह शब्द में भी अनित्यता धर्म का निश्चय होना चाहिये।

दोनों में कोई भी घात मानने से पूर्वोक्त प्रतिष्ठा (शब्दोऽनित्य इतकत्वात् घटवत्) की सिद्धि नहीं होती। क्योंकि पहली अवस्था में 'उदाहरण' असिद्ध हो जाता है, और दूसरी अवस्था में 'पक्ष' असिद्ध हो जाता है, क्योंकि पक्ष का अर्थ ही है—“जिसमें साध्य का संदेह हो, निश्चय नहीं।” और उदाहरण या पक्ष के असिद्ध हो जाने पर साध्य की उपपत्ति ही नहीं हो सकती।”

उपर्युक्त दोनों आशेषों के नाम ही क्रमशः 'वर्यसम' और 'अवर्यसम' हैं।

(७) विकल्पसम—

“वर्मस्येकस्य केनापि धर्मेण व्यविचारतः

हेतो साध्याविचारोक्तौ विकल्प समजातिता।”

—शाकिकरषा

इसके अनुसार जातिधादी पूर्वोक्त अनुमान (शब्दोऽनित्य इतकत्वात् घटवत्) का इस तरह खण्डन करेगा—

“घट में 'इतकत्व' और 'गुरुत्व' दोनों धर्म मौजूद हैं। यहाँ ये दोनों धर्म सहचर हैं। किन्तु वायु में 'इतकत्व' है, 'गुरुत्व' नहीं। इससे जान पड़ता है, कि 'इतकत्व' और 'गुरुत्व' ये दोनों धर्म नित्य सहचर नहीं हैं। इसी तरह 'गुरुत्व' और 'अनित्यत्व' को ले लीजिये। घट में इन दोनों का सादृश्य है। किन्तु परमाणु में नहीं। परमाणु में 'गुरुत्व' है किन्तु 'अनित्यत्व' नहीं। इससे सिद्ध होना है कि इन दोनों धर्मों में भी नित्य सादृश्य नहीं है। इसी प्रकार 'मूर्त्तत्व' और 'अनित्यत्व' को ले लीजिये। घट में दोनों धर्म हैं। किन्तु क्रिया में 'अनित्यत्व' होत हुए भी 'मूर्त्तत्व' नहीं है। न्याय के शब्दों में यों कहेंगे कि क्रिया में जो अनित्यत्व है वह मूर्त्तत्वव्यभिचारी है। इसी तरह सभी धर्मों में परस्पर व्यविचार देखने में आता है। अर्थात् एक के बिना भी दूसरा देखने में आता है। जब ऐसी बात है तब 'इतकत्व' और 'अनित्यत्व' में ही क्यों अव्यभिचारी भाव मान लिया जाय ? अतः शब्द में अनित्यत्व व्यविचारी इतकत्व भी रह सकता है। सागश यह कि शब्द काय होने हुए भी नित्य माना जा सकता है।”

उपर्युक्त खण्डन शैली को 'विकल्पसम' जाति कहते हैं।

(८) साध्यसम

“साध्यदृष्टा तयो धर्मविकल्पादुभयसाध्यत्वात् साध्यसम।”

—न्या० सू० ५।१।४

मान लीजिये, जातिवादी पूर्वकथित अनुमान का इस प्रकार खण्डन करता है—

“यदि घट के समान शब्द है, तो शब्द के समान घट भी होना चाहिये। यदि शब्द का अनित्य होना साध्य है, तो घट का भी साध्य है। नहीं तो घट और शब्द का साध्यत्व कैसे स्थापित होगा।”

यहाँ दृष्टान्त को भी साध्य कोटि में खींच लाया गया है। इसका नाम ‘साध्यसम’ जाति है।

नोट—पूर्वोक्त जातियों का उत्तर यों दिया जा सकता है कि दृष्टान्त में दार्ष्टान्त के सारे धर्म नहीं मिल सकते। यदि सब मिल जायें तो फिर यह दृष्टान्त ही नहीं कहला सकता। दृष्टान्त में साध्य से एक देशीय समानता रहती है। यदि सर्वदेशीय समानता रहे तब तो उसमें और साध्य में तादात्म्य (अभेद) सम्भव हो जायगा। अर्थात् दोनों में कोई भेद ही नहीं रह जायगा। अतएव जातिगत वैधर्म्य को लेकर साध्य की सिद्धि में वृथ्वा देना ठीक नहीं।

(६) प्राप्तिम
(१०) अप्राप्तिम

“प्राप्यषाध्यमप्राप्य वा हेतौ प्राप्यापिशिष्टत्वात्
अप्राप्या अप्रापकत्वात् प्राप्यप्राप्तिमौ”

—न्या. सू. २।१।७

मान लीजिये, पूर्वोक्त अनुमान पर जातिवादी यह शका करता है—

“तुम हेतु देकर साध्य की सिद्ध करते हो। अब यह यताओ कि हेतु और साध्य, दोनों में सम्बन्ध पाया जाता है या नहीं? यदि कहो कि हाँ, तब यह कैसे निश्चय होगा कि कौन किसका साध्यक है और कौन किसका साध्य है? और यदि कहो कि नहीं, तब तो सम्बन्ध के अभाव में साध्य साध्यक भाव होना ही असम्भव है।”

हेतु और साध्य में सम्बन्ध की प्राप्ति मानकर जो खण्डन किया जाता है उसे ‘प्राप्तिम’, और अप्राप्ति मानकर जो खण्डन किया जाता है उसे ‘अप्राप्तिम’ कहते हैं।

नोट—इन दोनों का उत्तर गौतम यों दते हैं कि साध्य की सिद्धि प्राप्ति और अप्राप्ति दोनों ही अवस्थाओं में अपने में आती है। जैसे, घट की निष्पत्ति बर्षा, करण और अधिकारण के सम्बन्ध से होती है। इसके विपरीत अभिचार (गुप्त मन्त्रादि) द्वारा पीड़ा पहुँचाने पर मनुष्य को हेतु की अप्राप्ति होते हुए भी पीड़ा का अनुभव होता है।

(११) प्रसङ्गसम—

“दृष्टान्तस्य कारणानपदेशात् प्रत्यवस्थानात् प्रसङ्गसम”

—न्या. सू. २।१।९

मान लीजिये पृष्ठाक अनुमान (शब्दोर्ध्वनित्य इतकत्वात् घटवत्) का कोई इस तरह प्रत्यवस्थान (दूषण) करता है—

“शब्द की अनित्यता सिद्ध करने के लिये आप घट का दृष्टान्त दत्त हैं। किंतु घट अनित्य है इसका क्या प्रमाण ? आप कहियेगा कि घट पट की तरह कार्य है, अतएव अनित्य है। किंतु पट कार्य है इसका क्या प्रमाण ? इसी तरह आपका प्रत्येक साधन साध्य होता जायगा और आप अपने प्रतिज्ञात साध्य को कभी सिद्ध नहीं कर सकेंगे।”

ऐसे खण्डन का नाम प्रसङ्गसम है।

नोट—इसका उत्तर धूनकार ने अगले सूत्र में दिया है—

‘प्रदीपोपादानप्रसङ्गनिवृत्तिवच्चिनिवृत्ति’

—न्या सू २।१।१०

अर्थात्—ऐसी आपत्ति करने से अनवस्था खोप जा जाता है। प्रत्येक प्रमाण का प्रमाण देने लीजिये तो कभी अन्त ही नहीं होगा। और न ऐसा करने की आवश्यकता ही है। क्योंकि दृष्टान्त तो अज्ञात वस्तु को बोधगम्य बनाने के लिये होता है। जिस तरह दीपक अंधकार में निहित वस्तु को आलोकित कर दिखलाता है उसी तरह दृष्टान्त अविद्य विषय को स्पष्ट कर दिखलाता है। जिस तरह दीपक को देखने के लिये दूधरे दीपक की आवश्यकता नहीं पड़ती, उसी तरह दृष्टान्त को समझने के लिये दूधरे दृष्टान्त की आवश्यकता नहीं होती। क्योंकि दृष्टान्त तो उसी का दिया जाता है जो बिदुल मस्तिष्क और परीक्षित है।

(१२) प्रतिदृष्टान्तसम—

‘प्रतिदृष्टा तेन प्रत्यवस्थानात् प्रतिदृष्टा तसम’

—न्या सू २।१।११

प्रतिदृष्टान्त (प्रतिकूल दृष्टान्त) देकर जो खण्डन किया जाता है उसे ‘प्रतिदृष्टान्तसम’ कहते हैं।

मान लीजिये, किसी ने कहा—

आत्मा क्रियावान् है (साध्य)

क्योंकि वह प्रिया क हेतुरूपी गुण से युक्त है (हेतु)

जैसे वायु (उदाहरण)

यहाँ वायु का दृष्टान्त देकर आत्मा को क्रियावान् सिद्ध करने की चेष्टा की गई है।

अब इसपर दूसरा व्यक्ति आकाश का दृष्टान्त देकर कहता है—“अमूर्त आकाश की तरह अमूर्त आत्मा भी निष्क्रिय है।”

यह प्रतिद्वन्द्वान्तसम का उदाहरण है।

नोट—इसके उत्तर में कहा जा सकता है कि केवल द्वन्द्व के बल पर स्पष्टन या स्पष्टन नहीं किया जा सकता। हेतु और साध्य में व्याप्ति सम्बन्ध रहना आवश्यक है।

(१३) अनुत्पत्तिसम—

“प्रागुत्पत्तेः कारणाभावात् अनुत्पत्तिसम”

—न्या सू १।१।१२

उत्पत्ति से पूर्व कारण का अभाव बतलाकर जो स्पष्टन किया जाय उसे ‘अनुत्पत्तिसम’ कहते हैं।

इसे यो समझिये। शब्द की अनित्यता को लेकर जो अनुमान कहा गया है, उसपर कोई व्यक्ति यह पतराज पेश करता है—

“जब शब्द अनुत्पन्न था (अर्थात् जब उसकी उत्पत्ति नहीं हुई थी) तब उसमें ‘कृतकत्व’ कहाँ था ? और जब उसमें कृतकत्व नहीं था तब उसे नित्य मानना ही पड़ेगा। और जब उसमें नित्यता मानने से तब फिर उसकी उत्पत्ति क्योंकर हो सकती है ? अर्थात् नित्यत्वयुक्त शब्द कभी अनित्य नहीं हो सकता ।”

यह अनुत्पत्तिसम का उदाहरण हुआ।

नोट—इसका उत्तर वैयर्थिक लोग भी देते हैं कि उत्पत्ति से पहले तो शब्द था ही नहीं। और जब उसका अस्तित्व ही नहीं था तब फिर नित्यत्व कैसा ?

(१४) संशयसम—

“सामान्यदृष्टांतयोरेन्द्रियकते समाने नित्यानित्यताधर्म्यात् संशयसम”

—न्या सू १।१।१४

संशय के द्वारा जो स्पष्टन किया जाय, वह ‘संशयसम’ कहलाता है ?

मान लीजिये, पूर्वाक अनुमान (शब्दोन्नित्य) पर कोई यह आक्षेप करता है—

“अनित्य घट और नित्य गोत्व आदि जाति दोनों इन्द्रियग्राह्य हैं। शब्द भी इन्द्रियग्राह्य होने के कारण, नित्य और अनित्य, दोनों का समानधर्म है। ऐसी अवस्था में उसकी नित्यता या अनित्यता का निर्णय कैसे हो ?”

यह संशयसम का उदाहरण है।

(१५) प्रकरणसम—

उभयसाधर्म्यात् प्रक्रियासिद्धे प्रकरणसम ।

—न्या सू १।१।१६

पक्ष और प्रतिपक्ष की प्रवृत्ति को प्रक्रिया कहते हैं। जहाँ दोनों (नित्य और अनित्य) का साधर्म्य दिखलाकर प्रक्रिया की सिद्धि हो वहाँ प्रकरण ना ये।

जैसे, गाल (नित्य जाति) में इन्द्रियग्राह्यत्व है। और घट (अनित्य व्यक्ति) में भी इन्द्रियग्राह्यत्व है।

अतएव नित्य और अनित्य दोनों समाधर्मों हैं। यहाँ शब्द के इन्द्रियग्राह्यत्व को लेकर एक पक्ष घट के साधर्म्य से उसे अनित्य सिद्ध करता है। दूसरा पक्ष गाल के साधर्म्य से उसे नित्य सिद्ध करता है।

यह प्रकरणसम का उदाहरण हुआ।

(१६) अहेतुसम—

“त्रैकन्यासिद्धे हेतोरहेतुसम”

—न्या. सू. ५।१।१८

तीना (भूत, भविष्यत् और वर्तमान) कालों में हेतु की अस्तित्व दिखलाकर जो खण्डन किया जाता है उसे ‘अहेतुसम’ कहते हैं।

उदाहरण—‘घट का हेतु (साधन) क्या है? इसका उत्तर लोग देते हैं—चाक, डंढा इत्यादि। अच्छा, अब यह हेतु (जैसे चाक) घट के पूर रहकर काम करता है या घट के पश्चात् रहकर? यदि घट के पूर मानते हैं तो उस समय घट का अस्तित्व था ही नहीं, फिर उसका कारण कैसे होगा? यदि पश्चात् मानते हैं तो भी कारण की सिद्धि नहीं होती, क्योंकि उसके पहले ही घट (काय) हो जाता है। यदि दोनों को समकालीन मानते हैं तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि युगपत् (एक साथ) होने से, गी की दाहिनी और बाईं सींगों के समान, दोनों में काय कारण भाव सिद्ध नहीं होता।”

नोट—इसका उत्तर नैयायिक लोग यों देते हैं कि कारण कार्य के पहले रह कर उस सिद्ध करता है। उस समय काम का अभाव कारण का वाचक नहीं प्रत्युत साधक होता है, क्योंकि जब कार्य नहीं था तभी तो कारण के द्वारा उसकी उत्पत्ति हुई।

(१७) अर्थापत्तिसम—

“अर्थापत्तिरप्रतिपक्षसिद्धेरर्थापत्तिसम”

—न्या. सू. ५।१।२१

एक बात के कहने से जब दूसरी बात की प्रतिपत्ति हो तो उसे ‘अर्थापत्ति’ कहते हैं। इहाँ बीच तानकर अर्थापत्ति के द्वारा खण्डन किया जाय वहाँ ‘अर्थापत्तिसम’ जानना चाहिये।

जैसे, किसी न कहा—

शब्दोऽनित्यः (शब्द अनित्य है)

शक्तत्वात् (उत्पन्न होने से)

अब यहाँ कोई इस तरह स्पष्ट करने लगता है—‘शब्द अनित्य है’ ऐसा कहने से बोध होता है कि शब्द के अतिरिक्त और सभी कुछ नित्य हैं। “उत्पन्न होने के कारण” ऐसा कहने से बोध होता है कि इस हेतु के अतिरिक्त और जितने भी हेतु हैं सो नित्यता के साधक हैं। यदि यही बात है तो हम दूसरा हेतु (जैसे अस्पृश्यता) देकर शब्द को नित्य सिद्ध करते हैं। जैसे,

“शब्दो नित्य (शब्द नित्य है)

अस्पृश्यतात् (क्योंकि उसका स्पर्श नहीं होता)।”

यह ‘अर्थापत्तिसम’ का उदाहरण हुआ।

नोट—इसके उत्तर में नैयायिक लोग कहते हैं—“जाह, यह तो चट्वा तर्क निगता। अगर इसी तरह अर्थापत्ति को लगे तब तो ‘भारी घट साकार है’ कहने से यह अर्थ निशालोगे कि हल्का घट निराकार है। ‘आम मीठा होता है’ वही से यह नहीं बोध होता कि कटहल और आमून मीठे नहीं होते। अतएव तुम्हारे यह अपत्ति निर्मूल है।

(१८) अविशेषसम—

‘एक धर्मोपपत्तेश्च विशेषे सर्वाविशेषप्रसङ्गात् सद्भावोपपत्तेश्च विशेषसम”

—न्या० सू० १।१।२३

पूर्वोक्त अनुमान (‘शब्दोऽनित्य’) को ले लीजिये। इसपर कोई कहता है—

‘घट और शब्द में ‘वृत्तकत्’ की उभयनिष्ठता लेकर तुम दोनों की अविशेषता (सामान्यता) स्थापित करने हो और इस तरह शब्द की अनित्यता सिद्ध करते हो। किंतु इसी तकप्रणाली के अनुसार हम कह सकते हैं कि ससार के सभी पदार्थों में सत्ता (अहित्य) गुण मौजूद है। अर्थात् सत्ताधर्म सत्पदार्थनिष्ठ है। फिर सभी पदार्थों में अविशेषता क्यों नहीं मानी जाय? और एक का गुण दूसरे में क्यों नहीं आरोपित किया जाय?”

इस प्रकार का प्रत्ययस्था (खण्डन) करना ‘अविशेषसम’ कहलाता है।

नोट—इसका उत्तर यह है कि सामान्य धर्म की उपपत्ति होने से विशेष धर्म की उपपत्ति नहीं होती। गो और भ्रर में एक ही सामान्य धर्म (चतुष्पादत्व) रहते हुए भी गो का विशेष धर्म गृह्णित्य (सोंग का होना) अश्व में नहीं पाया जाता।

(१९) उपपत्तिसम—

“उभयकारणोपपत्तेरुपपत्तिसमः”

—न्या० सू० १।१।२४

दो विरुद्ध कारणों की उपपत्ति दिखलाते हुए खण्डन करने का नाम ‘उपपत्तिसम’ है। जैसे, पूर्वोक्त अनुमान (‘शब्दोऽनित्यः’) पर कोई कहे—

“यदि शब्द में अनित्यता का साधक कारण (इतकाल) मिलता है तो उसमें नित्यता का साधक कारण (अमृष्टत्व) भी मिलता है। जब दोनों विरुद्ध कारणों की उपपत्ति होती है, तब शब्द को नित्य भी मानना पड़ेगा।”

नोट—यह उपपत्तिसम का उदाहरण हुआ। इसके उत्तर में नैयायिक कहेंगे कि हम ‘इतकाल’ साध्या के द्वारा शब्द की अनित्यता सिद्ध करना चाहते हैं। अब तुमने हमारे दिये हुए साधक कारण का उपपत्ति स्वीकार कर ली (कि कृतकाल अनित्यता का साधक है) तब फिर सारा मगड़ा ही प्रथम हो गया। हम तो इतना ही स्वीकार करवाना चाहते थे।

(२०) उपलब्धिसम—

“निदिष्टकारणभावाद्युपलब्धमाहुपलब्धिसम”

—न्या० सू० ५।१।२०

निदिष्टकारण के अभाव में भी साध्या की उपलब्धि दिखलाकर जो स्पष्टन किया जाया/उसे ‘उपलब्धिसम’ कहते हैं।

जैसे, ‘पर्वतो वहिमान् धूमात्’ (अर्थात् पहाड़ पर अग्नि है, क्योंकि वहाँ धुआँ देखने में आता है), इसपर कोई इस तरह आक्षेप करता है—

“अहाँ धुआँ कारण नहीं रहता यहाँ भी तो आग (साध्य) देखने में आती है, जैसे जलत हुए लौह स्पष्ट में। इसलिये धूम ‘को अग्नि का साधक मानना ठीक नहीं।”

यह ‘उपलब्धिसम’ का उदाहरण हुआ।

नोट—इसके उत्तर में नैयायिक कहेंगे कि कारणांतर ॥ भी यदि साध्य की उपपत्ति होती है तो इससे हमारा क्या दर्ज है ? कहा एक हेतु (धूम) से अग्नि का अनुमान होता है, कहीं दूसरे हेतु (मकान) से, किन्तु इससे यह तो नहीं कहा जा सकता कि एक हेतु दूसरे हेतु का साधक है।

(२१) अनुपलब्धिसम

“तदनुपलब्धेऽनुपलब्धमादभावसिद्धौ तद्विपरीतोपपत्तेरनुपलब्धिसम”

—न्या० सू० ५।१।२१

अनुपलब्धि की अनुपलब्धि दिखला कर जो स्पष्टन किया जाता है उसे ‘अनुपलब्धिसम’ कहते हैं। नीचे दिये हुए उदाहरण से यह बात स्पष्ट हो जायगी।

नैयायिकों का कहना है कि “शब्द नित्य नहीं। क्योंकि उच्चारण के पृथक् और पश्चात् उसकी उपलब्धि नहीं होती।” यदि इसपर कोई यह कहे कि “जिस तरह मेघाच्छादित सूर्य की उपलब्धि नहीं होती, उसी तरह किसी आवरण से आवृत होने के कारण शब्द की उपलब्धि नहीं होती, अर्थात् शब्द का अस्तित्व निहित रहता है,” तो यह भी ठीक नहीं।

क्योंकि मेघाच्छादित सूर्य का आवरण (मेघ) प्रत्यक्ष देखने में आता है। किन्तु शब्द का कोई आवरण देखने में नहीं आता। इसलिये आवरण के अभाव से शब्द का अभाव भी सिद्ध होता है। अर्थात् शब्द का प्राग्भाव और पश्चादभाव मानना ही पड़ेगा।"

इसपर जातिमादी यों खण्डन करता है—

"आप कहते हैं कि आवरण की उपलब्धि नहीं होती। इसीलिये आप आवरण का अभाव मानते हैं। किन्तु जिस तरह आपको आवरण की उपलब्धि नहीं होती उसी तरह आवरण की अनुपलब्धि की भी तो उपलब्धि नहीं होती। यदि अनुपलब्धि के बल पर आप आवरण के अभाव की सिद्धि करते हैं तब उसी (अनुपलब्धि) के बल पर हम 'आवरण की अनुपलब्धि' का भी अभाव सिद्ध करेंगे। इस तरह आवरण की उपलब्धि सिद्ध हो जायगी।"

यह खण्डन 'अनुपलब्धिसम' का उदाहरण है।

नोट—इसके उत्तर ॥ नैवाधिक कहते हैं—“अनुपलब्धि तो स्वयं उपलब्धि का अभाव है। फिर उसकी उपलब्धि या अनुपलब्धि कैसी? क्या वहाँ 'भाव' का भी भाव और 'अभाव' का भी अभाव होता है?।"

(२२) अनित्यसम—

‘साधर्म्यात्तुल्यधर्मोपपत्तेः सर्वानित्यत्वप्रसङ्गात् अनित्यसमः’

—या० सू० २।१।३२

मान लीजिये, पूर्वोक्त अनुमान (शब्दोऽनित्यः) का कोई इस तरह खण्डन करता है—

“अनित्य घट के साधर्म्य से जब शब्द की अनित्यता सिद्ध होती है तब सभी पदार्थों की अनित्यता क्यों नहीं सिद्ध हो सकती? क्योंकि सभी पदार्थों के साथ घट का कुछ न कुछ साधर्म्य तो है ही। कम से कम 'सत्ता' धर्म (होना) तो सब पदार्थों में समान है। ऐसी स्थिति में सत्तागुणयुक्त घट के साधर्म्य से हम 'आत्मा' और 'आकाश' को भी अनित्य क्यों नहीं मानें?

यह 'अनित्यसम' का उदाहरण हुआ।

नोट—इसके उत्तर में नैवाधिक कहते हैं कि केवल साधर्म्य से साध्य की उपपत्ति नहीं होती। साध्य साधक भाव रहना भी आवश्यक है। 'कृतकत्व' में अनित्यता की साधकता है, 'सत्ता' में नहीं। अतएव सत्तागुणविशिष्ट प्रत्येक पदार्थ में अनित्यता की सिद्धि नहीं हो सकती।

(२३) नित्यसम—

‘नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यत्वोपपत्तेर्नित्यसमः’

—न्या० सू० २।१।३५

मान लीजिये, पूर्वोक्त अनुमान (शब्दोऽनित्यः) पर कोई यह प्रश्न करता है—

“तुम्हारी प्रतिज्ञा है कि ‘शब्द अनित्य है।’ अब यह बताओ कि शब्द की यह अनित्यता नित्य है या अनित्य ? अगर कहो कि अनित्य, तब तो अनित्यता के अभाव से शब्द नित्य सिद्ध हो जायगा। और यदि कहो कि नित्य, तब भी धर्म के नित्य होने से धर्मा (शब्द) को नित्य मानना पड़ेगा।”

यह ‘अनित्यसम’ का उदाहरण हुआ।

नोट—इसका उत्तर यों दिया जा सक्ता है कि हमें तो ‘शब्द’ की अनित्यता सिद्ध करने से प्रयोजन है। ‘अनित्यता’ की नित्यता या अनित्यता का तो कोई प्रश्न ही नहीं उठता। इसलिये यह सवाल ही गलत है।

(२४) कार्यसम—

“प्रयत्नकार्यनिरुत्थात् कार्यसम”

—न्या० सू० १।१।१०

शब्द वाले अनुमान को ले लीजिये।

‘शब्दोऽनित्यः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात्।’

(अर्थात् प्रयत्न के अनन्तर शब्द का भाव होता है, अतएव वह अनित्य है।)

इसका स्पष्टान प्रयत्न कार्य की अनेकरूपता दिखला कर यों किया जाता है—

“प्रयत्न के अनन्तर अविद्यमान वस्तु की भी उत्पत्ति होती है (जैसे घट का निर्माण) और विद्यमान वस्तु की भी अभिव्यक्ति होती है (जैसे, भूगम से जल निकालना)। प्रयत्न साध्य होने से ही किसी वस्तु का प्रागभावा सिद्ध नहीं होता (अर्थात् यह नहीं कहा जा सकता कि वह पहले से विद्यमान नहीं है)। अतएव प्रयत्नानन्तरभावित्व हेतु वेकर शब्द की अनित्यता सिद्ध नहीं की जा सकती।”

यह ‘कार्यसम’ प्रत्यक्षस्थान का उदाहरण हुआ।

नोट—इसका उत्तर वैवाहिक यह दत्ते हैं कि प्रयत्न के द्वारा अभिव्यक्ति नहीं होती है जहाँ पहले किसी व्यवधान के कारण अनुपलब्धि रहती है। भूगर्मस्थ जल और हमारे बीच में व्यवधान है, अतएव उसकी उपपत्ति तब तक नहीं होती जबतक व्यवधान दूर नहीं किया जाय। इसी तरह आदृत आकाश का आवरण हटा देने से उसकी अभिव्यक्ति होती है। किन्तु शब्द में तो सो बात है ही नहीं। उसकी अनुपलब्धि आवश्यक नहीं है, बल्कि अभावजन्य है। तब उसे पहले से विद्यमान कैसे माना जा सकता है ? अतः प्रयत्न के द्वारा शब्द की अभिव्यक्ति नहीं, बल्कि उपपत्ति होती है। इसलिये वह अनित्य सिद्ध होता है।

निग्रहस्थान

[निग्रहस्थान का अर्थ—निग्रहस्थान के प्रभेद—प्रतिज्ञाहानि—प्रतिज्ञातर—प्रतिज्ञाविरोध—प्रतिज्ञासंन्यास—
हेत्व ३१—अर्थान्तर—अपर्यक्त—निरर्थक—अविद्यात्तार्थ—अज्ञान—अननुमापण—न्यून—अधिक—अभासकाल—
प्रत्यक्ष—अप्रतिमा—विशेष—मतानुषा—पदनुशोचोपेक्षण—निरनुशोचानुयोग—अपसिद्धात—हेत्वाभास]

निग्रहस्थान का अर्थ—निग्रहस्थान का अर्थ है “निग्रहस्य पराजयस्य (खलीकारस्य वा) स्थानम्” अर्थात् हार या तिरस्कार की जगह ।

शास्त्रार्थ में जो-जो अथवा पराजय की सूचक हैं, जिन जिन बातों से चाही को अपने मुँह की खानी पड़ती है और निन्दाभाजन बनना पड़ता है, उन्हें ‘निग्रहस्थान’ कहते हैं । निग्रहस्थान का अर्थ है निन्दा या तिरस्कार का स्थल । जिस स्थल पर पहुँचने से हार समझी जाय और भरसना सहनी पड़े, उसीका नाम निग्रहस्थान है ।

गौतम ‘निग्रहस्थान’ की यों परिभाषा करते हैं—

“विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम्”

—म्या नू १११११

अर्थात् अपने पक्ष का प्रतिपादन अनुचित रूप से, नियम के विरुद्ध, करना (विप्रतिपत्ति), अथवा अपने पक्ष का प्रतिपादन नहीं कर सकना (अप्रतिपत्ति), ‘निग्रहस्थान’ कहलाता है । मान लीजिये, प्रतिवादीने आपके पक्ष में जो दोष दिखलाये हैं उनका उद्धार आप नहीं कर सकते अथवा उसके प्रतिपादित पक्ष का खण्डन नहीं कर सकते तो आप निग्रहस्थान में चले जाते हैं (अर्थात् पराजित समझे जाते हैं) ।

निग्रहस्थान के प्रभेद—गौतम, निम्नोक्त चारों प्रकार के निग्रहस्थान बतलाते हैं—

- (१) प्रतिज्ञाहानि
- (२) प्रतिज्ञा तर
- (३) प्रतिज्ञाविरोध
- (४) प्रतिज्ञासंन्यास

- (५) हेत्वन्तर
- (६) अर्थांतर
- (७) निरर्थक
- (८) अविज्ञातार्थ
- (९) अपार्थक
- (१०) अप्राप्तकाल
- (११) धून
- (१२) अधिक
- (१३) पुनरुक्त
- (१४) अननुभाषण
- (१५) अज्ञान
- (१६) अप्रतिभा
- (१७) विक्षेप
- (१८) मत्तानुज्ञा
- (१९) पर्यनुयोज्योपेक्षण
- (२०) निरनुयोज्यानुयोग
- (२१) अपसिद्धान्त
- (२२) हेतुभास ।

अब प्रत्येक का लक्षण और उदाहरण दिया जाता है ।

(१) प्रतिज्ञाहानि—

“प्रतिदृष्टातधर्मान्मनुज्ञा स्वदृष्टान्ते प्रतिज्ञाहानिः”

—न्या सू २।२।२

अपने दृष्टांत में प्रतिकूल दृष्टांत का घम मान लेने को 'प्रतिज्ञाहानि' कहते हैं। अर्थात् अपने पक्ष में परपक्ष के घम को स्वीकार करने से 'प्रतिज्ञाहानि' होती है।

किसीने प्रतिपादन किया—“शब्द अनित्य है (प्रतिज्ञा), इन्द्रिय का विषय होने के कारण (हेतु), घट के समान (दृष्टांत)।”

अब इसपर प्रतिपक्षी प्रतिकूल दृष्टान्त देकर खण्डन करता है—

“सामान्य (गोत्व आदि जाति) भी तो इन्द्रिय का विषय है तो भी यह नित्य है। ऐसे ही शब्द भी नित्य होगा।”

इस पर वादी कहता है—“यदि जाति नित्य है तो घट भी नित्य हो।” ऐसा कहने से अपने दृष्टान्त (घट) में प्रतिदृष्टान्त का धर्म (नित्यता) मानलेना पड़ता है। यानी अपने पक्ष का त्याग और प्रतिवादी के पक्ष का स्वीकार हो जाता है। अपना पक्ष छोड़ना अपनी प्रतिष्ठा को छोड़ना है, क्योंकि प्रतिष्ठा ही को लेकर तो पक्ष है। अतएव यहाँ वादी प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान में पड़कर पराजित समझा जायगा।

(२) प्रतिज्ञान्तर—

“प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पात् तदर्थनिर्देश प्रतिज्ञान्तरम्”

—ग्या सू १।२।३

प्रतिपाद्य विषय का खण्डन हो जाने पर उससे विशिष्ट प्रतिष्ठा का आश्रय लेना ‘प्रतिज्ञान्तर’ कहलाता है।

पूर्वोक्त उदाहरण को ले लीजिये। वादी घट का दृष्टान्त देकर शब्द की अनित्यता का प्रतिपादन करता है। प्रतिवादी ‘जाति’ (सामान्य) का प्रतिदृष्टान्त देकर उसने प्रतिपादित अर्थ का प्रतिषेध करता है। इस पर वादी कहने लगता है—

“हाँ, इन्द्रिय विषय होते हुए भी जाति निश्चय है। किंतु यह सर्वगत है इसलिये नित्य है। घट और शब्द सर्वगत नहीं हैं, इसलिये अनित्य हैं।”

अब यहाँ वादी ने दूसरी प्रतिष्ठा का आश्रय लिया कि ‘शब्द सर्वगत नहीं है’। उसकी पहली प्रतिष्ठा थी कि ‘शब्द अनित्य है’। इसकी सिद्धि के लिये उसे साधक हेतु और दृष्टान्त का आश्रय लेना चाहिये था, न कि एक दूसरी प्रतिष्ठा का। अपनी पूर्ण प्रतिष्ठा को हेतु दृष्टान्त द्वारा सिद्ध नहीं कर, वह दूसरी प्रतिष्ठा कर बैठता है। इसलिये उसका पूर्णपक्ष प्रतिपादित नहीं होता और वह पराजित समझा जाता है। इसको प्रतिज्ञान्तर नामक निग्रहस्थान कहते हैं।

(३) प्रतिज्ञाविरोध—

“प्रतिज्ञाहेत्वोर्विरोध प्रतिज्ञाविरोधः।”

—ग्या सू १।२।४

जहाँ प्रतिष्ठा और हेतु दोनों में परस्पर विरोध हो जाय, वहाँ ‘प्रतिज्ञाविरोध’ नामक निग्रहस्थान समझना चाहिये।

उदाहरण—किसीने यह प्रतिपादन किया—

“द्रव्य गुण से भिन्न है (प्रतिज्ञा)। रूप आदि (गुण)
लब्धि होने से (हेतु)”

को अनुप

- (५) हेत्व तर
- (६) अर्था तर
- (७) निरर्थक
- (८) अपिज्ञातार्थ
- (९) अपार्थक
- (१०) अप्राप्तकाल
- (११) यून
- (१२) अधिक
- (१३) पुनरुक्त
- (१४) अननुभाषण
- (१५) अज्ञान
- (१६) अप्रतिभा
- (१७) विक्षेप
- (१८) मतानुज्ञा
- (१९) पर्यनुयोऽथोपेक्षण
- (२०) निरनुयोज्यानुयोग
- (२१) अपसिद्धान्त
- (२२) हताभास ।

अथ प्रत्येक का लक्षण और उदाहरण दिया जाता है ।

(१) प्रतिज्ञाहानि—

“प्रतिदृष्टान्तधर्माभ्यनुज्ञा स्वदृष्टान्ते प्रतिज्ञाहानिः”

—न्या सू २।२।२

अपने दृष्टान्त में प्रतिकूल दृष्टान्त का धर्म मानलेने को ‘प्रतिज्ञाहानि’ कहते हैं। अर्थात् अपने पक्ष में परपक्ष के धर्म को स्वीकार करने से ‘प्रतिज्ञाहानि’ होती है।

किसीने प्रतिपादन किया—“शब्द अनित्य है (प्रतिज्ञा), इन्द्रिय का विषय होने के कारण (हेतु), घट के समान (दृष्टान्त)।”

अथ इसपर प्रतिपक्षी प्रतिकूल दृष्टान्त देकर खण्डन करता है—

“सामान्य (गोत्व आदि जाति) भी तो इन्द्रिय का विषय है तो भी यह नित्य है। ऐसे ही शब्द भी नित्य होगा।”

इस पर वादी कहता है—“यदि जाति नित्य है तो घट भी नित्य हो।” ऐसा कहने से अपने दृष्टान्त (घट) में प्रतिदृष्टान्त का धर्म (नित्यता) मानलेना पड़ता है। यानी अपने पक्ष का त्याग और प्रतिवादी के पक्ष का स्वीकार हो जाता है। अपना पक्ष छोड़ना अपनी प्रतिष्ठा को छोड़ना है, क्योंकि प्रतिष्ठा ही को लेकर तो पक्ष है। अतएव यहाँ वादी प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान में पड़कर पराजित समझा जायगा।

(२) प्रतिज्ञान्तर—

“प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पात् तदर्थनिर्देश प्रतिज्ञांतरम्”

—वा सू १।२।३

प्रतिपाद्य विषय का खण्डन हो जाने पर उससे विशिष्ट प्रतिष्ठा का आश्रय लेना ‘प्रतिज्ञान्तर’ कहलाता है।

पूर्वोक्त उदाहरण को ले लीजिये। वादी घट का दृष्टान्त देकर शब्द की अनित्यता का प्रतिपादन करता है। प्रतिवादी ‘जाति’ (सामान्य) का प्रतिदृष्टान्त देकर उसके प्रतिपादित अर्थ का प्रतिषेध करता है। इस पर वादी कहने लगता है—

“हाँ, इन्द्रिय विषय होते हुए भी जाति निरर्थक है। किन्तु वह सर्वगत है इसलिये नित्य है। घट और शब्द सर्वगत नहीं हैं, इसलिये अनित्य हैं।”

अब यहाँ वादी ने दूसरी प्रतिष्ठा का आश्रय लिया कि ‘शब्द सर्वगत नहीं है’। उसकी पहली प्रतिष्ठा थी कि ‘शब्द अनित्य है’ इसकी सिद्धि के लिये उसे साधक हेतु और दृष्टान्त का आश्रय लेना चाहिये था, न कि एक दूसरी प्रतिष्ठा का। अपनी पुर्य प्रतिष्ठा को हेतु दृष्टान्त द्वारा सिद्ध नहीं कर, वह दूसरी प्रतिष्ठा कर बैठता है। इसलिये उसका पूर्णपक्ष प्रतिपादित नहीं होता और वह पराजित समझा जाता है। इसको प्रतिज्ञान्तर नामक निग्रहस्थान कहते हैं।

(३) प्रतिज्ञाविरोध—

“प्रतिज्ञाहेत्वोविरोध प्रतिज्ञाविरोधः।”

—वा सू १।२।४

जहाँ प्रतिज्ञा और हेतु दोनों में परस्पर विरोध हो जाय, वहाँ ‘प्रतिज्ञाविरोध’ नामक निग्रहस्थान समझना चाहिये।

उदाहरण—किसीने यह प्रतिपादन किया—

“द्रव्य गुण से भिन्न है (प्रतिज्ञा)। रूप आदि (गुण) से भिन्न पदार्थ की लब्धि होने से (हेतु)”

यहाँ प्रतिष्ठा और हेतु दोनों एक दूसरे के विरोधी हैं। यदि रूप आदि गुण से भिन्न पदार्थ की उपलब्धि नहीं होती तो द्रव्य की विभिन्नता कैसे सिद्ध होगी? और यदि द्रव्य विभिन्न है, तब भिन्नता की अनुपलब्धि कैसे सिद्ध होगी। अर्थात् प्रतिष्ठा मानते हैं तो हेतु कट जाता है और हेतु को खते हैं तो प्रतिष्ठा कट जाती है। (यह उसी तरह हुआ जैसे कोई बकील उलट्टी घटस करने लगे और ऐसी युक्ति दे जिससे उसकी अपनी ही यात कट जाय)। इसको प्रतिज्ञाविरोध कहते हैं।

(४) प्रतिज्ञासंन्यास—

“पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयनं प्रतिज्ञासंन्यासः ।”

—न्या सू. १.१.१६

पक्ष के लण्डित होने पर अपनी प्रतिष्ठा को छोड़ देना ‘प्रतिज्ञासंन्यास’ कहलाता है। अर्थात् अपना पक्ष कट जाने पर यदि कोई अपनी यात से भागने लगे तो यहाँ ‘प्रतिज्ञासंन्यास’ नामक निग्रहस्थान सम्भूता चाहिये।

उदाहरण—किसीने प्रतिपादन किया—

“शब्द अनित्य है (प्रतिज्ञा)। इन्द्रिय का विषय होने से (हेतु) ।”

अब इसपर दूसरा खण्डन करता है—

“जाति इन्द्रिय का विषय होते हुए भी अनित्य नहीं है। इसी तरह शब्द भी अनित्य नहीं है।”

अब यादी देखता है कि उसका पक्ष निषिद्ध ठहर गया। वस, चट कह उठता है—

“यही तो मैं भी कहता हूँ। शब्द को अनित्य कौन कहता है? अर्थात् अपनी प्रतिष्ठा को साफ मुकर कर कहता है कि यह यात तो मैंने कही ही नहीं थी। इसीको प्रतिज्ञासंन्यास कहते हैं।

(५) हेत्वन्तर—

“अविशेषोके हेतौ प्रतिषिद्धे विशेषमिच्छतो हेत्वन्तरम्”

—न्या सू. १.१.१७

यदि यादी का दिया हुआ हेतु असाध्यक प्रमाणित हो जाय (यानी उससे साध्य की सिद्धि न हो सके) और तब वह उस हेतु में और कोई विशेषण जोड़कर सिद्ध करना चाहे, तो वह ‘हेत्वन्तर’ नामक निग्रहस्थान कहलाता है।

उदाहरण—मानलोजिये, कोई प्रतिपादन करता है—

“शब्दोऽनित्यः ऐन्द्रियकत्वात्”

“शब्द अनित्य है, इन्द्रिय का विषय होने से।” इसपर प्रतिवादी आक्षेप करता है कि सामान्य (जाति) भी तो इन्द्रिय का विषय है, किन्तु वह अनित्य कहाँ है?

अब वादी कठिनता में पड़ जाता है। क्योंकि इन्द्रियविषयत्व और अनित्यत्व के साहचर्य में व्यभिचार देखने में आता है। अतः दोनों में व्याप्ति का सम्बन्ध स्थापित नहीं हो सकता। अब दो ही मार्ग वादी के सामने हैं—

(१) या तो वह अपनी प्रतिष्ठा छोड़ दे।

(२) या कोई दूसरा हेतु देकर जाति के व्यभिचार का निवारण करे।

पहले मार्ग का अवलम्बन करने से वह प्रतिष्ठासंन्यास का दोषी हो जाता है। इसलिये वह दूसरे मार्ग का अवलम्बन करता है। अर्थात् उसने पहले जो सामान्य हेतु (ऐंद्रियकाशात्) दिया था उसमें अब नया विशेषण (सामान्यवत्त्वे सति) जोड़कर कहने लगता है—

‘शब्दोऽनित्य सामान्यवत्त्वे सति ऐंद्रियकत्वात्’

अर्थात् इन्द्रिय का विषय और सामान्य गुण से युक्त होने के कारण शब्द अनित्य है। यहाँ ‘सामान्यवत्त्वे सति’ ऐसा पद जोड़ देने से जाति का अपवाद हट जाता है, क्योंकि जाति तो स्वयं सामान्य है, उसमें सामान्यवत्त्वं कैसे होगा? घट, पट आदि की जाति (घटत्व, पटत्व) होती है। स्वयं जाति (घटत्व आदि) की जाति क्या होगी?

इस विशिष्ट हेतु से प्रतिपक्षी द्वारा निर्देशित व्यभिचार दोष का परिहार तो हो जाता है, किन्तु पूर्व हेतु की साधकता नहीं रहती। क्योंकि सामान्य हेतु को छोड़कर विशिष्ट हेतु का आश्रय ग्रहण करना पड़ता है। अतएव यह ‘हेतुन्तर’ दोष कहलाता है।

(६) अर्थान्तर—

“प्रकृतादयदिप्रतिसम्बन्धार्थमर्थान्तरम्।”

—पा० सू० ४।२।७

प्रकृत अर्थ से (प्रस्तुत विषय से) सम्बन्ध न रखनेवाले अर्थ को “अर्थान्तर” कहते हैं।

जैसे किसी विषय के प्रतिपादन के लिये हेतु दृष्टान्त आदि देना आवश्यक है। उसके बदले यदि कोई दूसरी-दूसरी वानें कहने लगे (जो विरुद्ध अपासङ्गिक हों) तो अर्थान्तर नामक निग्रहस्थान जानना चाहिये।

उदाहरण—जैसे “शब्द अनित्य है” यह प्रतिपाद्य विषय है। और वादी यों लेकचर देने लगता है कि—“शब्द आकाश का गुण है। शब्द अव्यापक और वर्णात्मक भेद से दो प्रकार का होता है। शब्द से आप्तवाक्य और अनाप्तवाक्य दोनों सूचित होते हैं। शब्द की महिमा शास्त्रों में वर्णित है। शब्द मधुर धोखना चाहिये। इत्यादि।”

ये सब बातें विरुद्ध अपासङ्गिक हैं। क्योंकि इनसे प्रकृत विषय (शब्द की अनित्यता) की सिद्धि में कुछ भी सहायता नहीं मिलती। सिद्ध करना कुछ और है और कहते हैं कुछ और। यह अयदमुक्तम् अन्यद्वातम् न्याय कहलाता है। यदि वादी अपने साध्य के प्रतिपादन

में थससथ हो, इस तरह विषय से बढ़कर अप्रासङ्गिक भाषण करने लगे तो वह अर्थान्तर नामक निग्रहस्थान में पड़ जाता है।

(७) अपार्थक—

“पूर्वापर्यायोगात् अप्रतिसम्भार्यमपार्थकम्”

—न्या० सू० ४।२।१०

जिन शब्दों में पूर्वापर की कोई सगति नहीं हो, एक के साथ दूसरे का कुछ सम्बन्ध नहीं हो, उनका प्रयोग करना अपार्थक कहलाता है। अर्थात् यदि वादी अनापशनाप जो भी में छाये बचने लगे, जिससे कुछ भी विशेष अर्थ का नहीं बोध हो, तो वह ‘अपार्थक’ नामक निग्रहस्थान में जा पड़ता है।

उदाहरण—जैसे, वादी यों अटसंठ बकने लगे कि “बकरी के नेत्र में परस्मैपद धातु है—कमल का पुत्र दाडिम समयाय कारख है—चावल का साथ नित्य है—श्यावि” तो इनसे कुछ भी अमिप्राय नहीं निकलता। कहीं की ईंट कहीं का रोडा, भानुमती ने कुनवा जोडा। इसको अपार्थक कहते हैं।

(८) निरर्थक—

“वर्णक्रम निर्देशवचिरथकम्”

—न्या० सू० ५।२।५

‘कलशघ’ कहने से कुछ भी अर्थ नहीं निकलता। अर्थात् इन अक्षरों के जोड़ने से जो शब्द बनता है, वह बिचकुल निरर्थक है। यदि इसी प्रकार के निरर्थक शब्दों को बका जाय तो वह ‘निरर्थक’ नामक निग्रहस्थान कहलाता है।

उदाहरण—यदि वादी ऐसा बकने लगे—

“शब्द नित्य है, क्योंकि कचटपथ, जवगहद होता है कमल की तरह” तो सिया पागल के प्रलाप के इसे और क्या कहा जा सकता है? इसको निरर्थक कहते हैं।

(९) अविज्ञातार्थ—

“परिपत्तिवादिभ्यां त्रिमिहितमप्यविज्ञातमविज्ञातार्थम्”

—न्या० सू० ५।२।६

वादी के तीन-तीन बार बोलन पर भी यदि उसका अर्थ प्रतिवादी और सभा को नहीं ज्ञान पड़े तो वहाँ ‘अविज्ञातार्थ’ नामक निग्रहस्थान होता है।

अर्थात् वादी यदि धाँधली देकर प्रतिवादी को परस्स करन की इच्छा से इस तरह जल्दी जल्दी बोले या अस्पष्ट उच्चारण करे अथवा ज्ञान बूमकर अप्रचलित और श्लेषयुक्त

(हुमानिया) शब्दों का प्रयोग करे या ऐसी जटिल और दुर्बोध भाषा का प्रयोग करे जिससे किसी की समझ में कुछ नहीं आवे तो यह (यादी) अविज्ञातार्थ नामक निग्रह-स्थान में जा पड़ता है। उसकी धौधली नहीं चलनी दे। उलटे लेने के देने पड़ जाते हैं।

(१०) अज्ञान—

“अविज्ञातयाऽज्ञानम्।”

—न्या० सू० ५।१।१८

मान लीजिये, यादी ने अपने पक्ष का प्रतिपादन किया। समा ने उसका अर्थ समझ लिया। किन्तु तीन जीन बार कहने पर भी वह प्रतिपादी की समझ में नहीं आया। और जब उसकी समझ में नहीं आया तब यह गण्डन क्या करेगा !

ऐसी स्थिति में ‘अज्ञान’ नामक निग्रह-स्थान में पड़कर प्रतिपादी परास्त समझा आयागा।

(११) अननुभाषण—

“विज्ञातस्य परिषदा त्रिरभिहितस्याप्यनुचारणमननुभाषणम्।”

—न्या० सू० ५।१।१९

अर्थात् यादी के द्वारा तीन तीन बार प्रतिपादन किया गया। समा उसका अर्थ अच्छी तरह समझ गई। तो भी सब कुछ सुनकर (और शायद समझ कर भी) यदि प्रतिपादी चुप्पी साध ले, तो यह ‘अननुभाषण’ नामक निग्रह-स्थान में जा पड़ता है। जब यह खण्डन ही नहीं करता तब यादी की एकतरफा जीत हो जाती है और प्रतिपादी द्वारा हुआ समझा जाता है।

(१२) न्यून—

“हीनमयतमेनाप्यवयवेन न्यूनम्।”

—न्या० सू० ५।१।२०

अर्थात् किसी अवयव से हीन, अपूर्ण प्रतिपादन को न्यून कहते हैं। अनुमान के जो पञ्चावयव (१ प्रतिज्ञा, २ हेतु, ३ उदाहरण, ४ उपनय, ५ निगमन) होते हैं, उनमें से किसी को छोड़ देने से ‘न्यून’ नामक दोष आ जाता है।

(१३) अधिक—

“हेतुदाहरणाधिकमधिकम्”

—न्या० सू० ५।१।२१

जिसमें हेतु और उदाहरण का आधिक्य हो यह ‘अधिक’ कहलाता है। जब एक ही हेतु और उदाहरण से कार्य सिद्ध हो सकता है, तब अनेक हेतुओं और उदाहरणों का

आश्रय लेना अनावश्यक है। ऐसा करने से जो दोष आ जाता है उसे 'अधिक' नामक निग्रहस्थान कहते हैं।

नोट—यथार्थता यह कोई दोष नहीं। केवल नियम रचाई इसका निषेध किया गया है।

(१४) अप्राप्तकाल—

“अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम्।”

—न्या० सू० ५।१।११

अनुमान के जो पाँचों अवयव हैं, उनका निदिष्ट क्रम के अनुसार ही प्रयोग करना चाहिये (जैसे, पहले प्रतिज्ञा तब हेतु इत्यादि)। इस क्रम का भङ्ग करने से, अर्थात् जो ठीक सिलसिला है उसमें उलट फेर करने से, 'अप्राप्तकाल' नामक निग्रहस्थान होता है।

(१५) पुनरुक्त—

“शब्दार्थयो पुनर्बचनं पुनरुक्तम् (अ यत्रानुवादात्)”

—न्या० सू० ५।२।१४

एक ही विषय को बार-बार कहना 'पुनरुक्त' दोष कहलाता है। हाँ, जहाँ पुनरावृत्ति की (दुबारा करने की) आवश्यकता है वहाँ यह दोष नहीं लगता। जैसे खण्डन करने के पक्ष प्रतिवादी यादी के पक्ष का 'अनुवाद' करता है (अर्थात् उसे बुझाता है)। वहाँ दोष नहीं है।

इसी तरह अथ की विशेष प्रतिपत्ति के लिये शब्दों का पुनर्बचन करने में दोष नहीं है। जैसे, हेतु के अपदेश से 'प्रतिज्ञा' का पुनर्बचन 'निगमन' में करना पड़ता है। किन्तु जहाँ कोई भी प्रयोजन सिद्ध नहीं होता हो, तहाँ उसी बात को बार-बार बुझाना निषेध या चरित चर्चण के समान निरुक्त और अतर्क्य दोषपूर्ण है। ऐसा करने से यका 'पुनरुक्त' नामक निग्रहस्थान में पड़ जाता है।

(१६) अप्रतिभा—

“उत्तरस्याप्रतिपक्षिप्रतिभा”

—न्या० सू० ५।२।१५

यदि समय पर उत्तर की स्फूर्ति नहीं होती (अर्थात् कोई उत्तर नहीं सूझता) तो उसे 'अप्रतिभा' कहते हैं। उत्तर का अथ है परपक्ष का निषेध अथवा शका-समाधान। यदि यादी या प्रतिवादी की बुद्धि ऐसी कुण्ठित हो जाय कि उसे प्रतिपक्ष के खण्डन में उ भी उत्तर नहीं सूझे तो यह इस निग्रहस्थान में पड़कर पराजित समझा जाता है।

(१७) विक्षेप—

“कार्यव्यासजात् कथाविच्छेदो विक्षेपः ।”

—या० सू० १।१।२०

जहाँ बायी या प्रतिवादी विवाद के बीच में हठात् दूसरे कार्य का वहाना कर वहस बन्द कर दे, यहाँ ‘विक्षेप’ नामक निग्रहस्थान समझा जाता है। जैसे, प्रतिवादी ने देना कि अथ परास्त होने में देर नहीं है। बस, यह कहने लगना है—“अथ मुझे इस समय अथकाश नहीं है” अथवा “जरा मैं शीघ्र से हो आता हूँ” अथवा “मेरे सिर में कुछ दर्द होने लग गया है। अथ आराम करने आऊँगा ।” यदि यह ऐसा कह कर सभा से उठ जाता है, तो उपर्युक्त निग्रहस्थान में पड़कर परास्त समझा जाता है।

(१८) मतानुज्ञा—

“स्वपक्षदोषाऽभ्युपगमात् परपक्षदोषप्रसङ्गो मतानुज्ञा”

—न्या० सू० १।१।२१

अपने पक्ष में जो दोष निकाला जाय उसका उच्चार नहीं कर दूसरे में भी दोष निकालना ‘मतानुज्ञा’ कहलाता है। किन्तु दूसरे का दोष दिखाने से अपने दोष का शमन तो नहीं होता। यह तो ऐसा ही हुआ जैसे “मैं काना हूँ तो राजा का कोतवाल भी काना है ।” इसलिये अपने दोष का उच्चार नहीं कर जो प्रतिपक्षी में दोष निदर्शन करने लगता है वह इस निग्रहस्थान का भागी होता है।

(१९) पर्यनुयोज्योपेक्षण—

“निग्रहस्थानप्राप्तस्यानिग्रह पर्यनुयोज्योपेक्षणम्”

—या० सू० १।१।२२

प्रतिपक्षी के निग्रहस्थान में प्राप्त हो जाने पर भी उसका निग्रह न करना (अर्थात् दोष का उद्घाटन नहीं कर सकना) ‘पर्यनुयोज्योपेक्षण’ कहलाता है। यद्यपि जय-पराजय की व्यवस्था देना सभा या मध्यस्थ का कार्य है, तथापि दोष का निदर्शन करना वादी प्रतिवादी का ही कर्त्तव्य है। जो ऐसा नहीं कर सकता वह स्वयं निग्रहस्थान में पड़कर दोषमाजन बनता है।

(२०) निरनुयोज्यानुयोग—

“अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थानामियोगो निरनुयोज्यानुयोग”

—न्या० सू० १।१।२३

यदि झूठमूठ निग्रहस्थान का दोषारोपण किया जाय, तो वह ‘निरनुयोज्यानुयोग’ कहलाता है। आप अपने विषय का समीचीन रूप से प्रतिपादन कर रहे हैं। तो भी

आपका प्रतिपक्षी कहता है कि आप निग्रहस्थान में हैं। ऐसा मिथ्याभिप्राय करने से यह स्वयं निग्रहस्थान में पड़ जाता है।

नोट—‘पर्यनुयोज्योपेक्षण’ का अर्थ है दोष को उपेक्षा करना (उसमें अदोष देखना)।

‘निरनुयोज्यानुयोग’ उसका ठीक उल्टा है—अर्थात् अदोष में दोष की उद्भासना।

(११) अपसिद्धान्त—

“सिद्धान्तमभ्युपेत्यानियमात्कथाप्रसङ्गोऽपसिद्धान्तः”

—शा० सू० ५।१ २४

किसी सिद्धान्त को मानकर फिर उसके विरुद्धमत का अयलक्षण करना ‘अपसिद्धान्त’ कहलाता है।

जैसे, वेदान्तियों का सिद्धान्त है कि ‘सत् का अभाव और असत् का भाव उहीं होता।’ यदि इस सिद्धान्त को मानते हुए भी कोई वेदाती अनुत्पन्न वस्तु की उत्पत्ति और उत्पन्न वस्तु के विनाश का प्रतिपादन करने लगे तब यह अपसिद्धान्त नामक निग्रहस्थान में पड़ जायगा।

(२२) हेत्वाभास—

“असाधक हेतुत्वेनाभिमत हेत्वाभासः”

जो देखने में तो हेतु के ऐसा जान पड़े किन्तु यथार्थतः हेतु (साध्य का साधक) नहीं हो उसे ‘हेत्वाभास’ कहते हैं। जब कोई चाही या प्रतिपादी ऐसा मिथ्या हेतु का आश्रय ग्रहण करता हो, तब यह ‘हेत्वाभास’ नामक निग्रहस्थान में जा पड़ता है।

हेत्वामास का सविस्तर परिचय पहले ही दिया जा चुका है। अब यहाँ दुहराना अनावश्यक है।

ईश्वर

[न्याय में ईश्वर का स्थान—ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण—ईश्वर विवर्क राक्षसमाधान—उद्दत्ताचार्य की उत्तियाँ—ईश्वर का स्वस्व ।]

न्याय में ईश्वर का स्थान—

न्याय आहितक दर्शक है। नैयायिक गण ईश्वर को 'अगणित्यन्ता' तथा 'कर्मफलदाता' मानते हैं।

गौतम ने निम्नलिखित सूत्र में ईश्वर का उल्लेख किया है—

“ईश्वरः कारणं पुरुषकर्मफलप्रदातात्”

—वा. सु. ४।१।१३

यहाँ प्रश्न यह है कि सुत्र में ईश्वर का दाता कौन है? इस सम्बन्ध में सूत्रकार एक पक्ष यों उपस्थित करते हैं—

“यदि कम ही के अधीन फल रहता तो कम करने के साथ ही फल मिल जाता। किन्तु ऐसा देने में नहीं आता। लोग कम करते हैं, किन्तु उसका फल लगे हाथ नहीं मिलता। इससे सूचित होता है कि कमकम की प्राप्ति किसी और के अधीन है। जिसके अधीन है, वह ईश्वर है।”*

किन्तु अगले सूत्र में इस पक्ष का खण्डन किया गया है—

न, पुरुषकर्मभावे फलनिष्पत्ते

—वा. सु. ४।१।२०

यदि फल देना केवल ईश्वर के हाथ में ही रहता तो फिर कर्म करने की क्या आवश्यकता होती? बिना कर्म के ही ईश्वर फल दे देते। किन्तु ऐसा नहीं होता। कर्म के अभाव में फल की निष्पत्ति नहीं होती। इससे सिद्ध है कि केवल ईश्वरेच्छा मात्र फलप्रदान का कारण नहीं हो सकती।†

* पुरुषोऽयं समीहमान नावरय समीहापन्न प्राप्नोति तेनानुमीयते पराधीनं पुरुषस्य कर्मफलप्रापनं मिति, यदधीनं स ईश्वरः तस्मादीदृशः कारणमिति । —वा० भा०

† ईश्वराधीनः शेषकनिष्पत्तिः स्वाद्यपि तर्हि पुरुषस्य समीहामन्तरेण फलं निष्पद्येत । —वा० भा०

इसलिये फल न तो केवल कर्म के अधीन है, न केवल ईश्वर के अधीन। कर्म स्वतः फल से पादित नहीं करता और ईश्वर स्वतः अपनी इच्छा के अनुसार फल नहीं देता। कर्म के अनुसार ही ईश्वर फल प्रदान करता है।

अतः सिद्धान्त यह हुआ कि फल की सिद्धि पुरुषकार और ईश्वर दोनों ही पर निर्भर है। दूसरे शब्दों में यों कहिये कि कर्म और फल का संयोजक ईश्वर होता है। †

भाष्यकार चात्स्यायन 'ईश्वर' की व्याख्या करते हुए कहते हैं—

“आत्मकल्पश्चायं यथा पिताश्वत्थानां तथा पितृमृत ईश्वरो भूतानाम्।

न चात्मकल्पादन्य कल्पः सम्भवति।

न तावदन्य बुद्धिः विना कश्चिदर्थो लिङ्गमृत शक्य उपपादयितुम्।

आगमाच्च द्रष्टा बाह्यो सर्वज्ञाता ईश्वर इति।”

—वा भा

अर्थात् “ईश्वर जगत्पिता है। सृष्टि के वास्तविक नियम उसकी अनन्त बुद्धि के परिचायक हैं। सत्कार की विलक्षण रचना चातुरी विषयनियन्ता की असीम बुद्धि का प्रमाण है। ईश्वर की सहायता के बिना सृष्टि का उपपादन नहीं हो सकता। श्रुति प्रमाण द्वारा भी ईश्वर का सत्यत्व, अन्तर्यामी तथा अनन्तबुद्धिशाली होना सिद्ध है।”

+

+

+

+

जैसे-जैसे न्यायशास्त्र का प्रसार होता गया, तैसे तैसे ईश्वर नियमक निवेचना भी बढ़ती गई। विशेषतः जब बौद्धों ने नास्तिक मत का प्रचार करना आरम्भ किया, तब नैयायिकों को भी युक्ति द्वारा नास्तिकवाद का समर्थन करना आवश्यक हो उठा। इन न्यायाचार्यों में सबसे अग्रगण्य हैं उदयनाचार्य। उन्होंने अपनी न्यायकुसुमाञ्जलि में बड़ी योग्यता के साथ ईश्वर का प्रतिपादन किया है। इनकी यह गद्योक्ति प्रसिद्ध है—

“ऐश्वर्यमदमचोऽसि मामवज्ञाय वर्तसे

उपस्थितेषु धौर्देयु मदधीना तव स्थितिः।”

ये ईश्वर को सम्बोधन कर दूष के साथ कहते हैं—“तुम अपने ऐश्वर्य के मद में फूले मुझे मूल बैठे हो, मेरी परवाह नहीं करते। पर याद रखो, बौद्धों के बोध में तुम्हारी रक्षा करनेवाला मैं ही हूँ। यदि मेरा अस्तित्व तुम्हारे अधीन है, तो तुम्हारा अस्तित्व भी मेरे अधीन है।”

† पुरुषकारमीश्वरोऽनुगृह्णाति पञ्चाय पुरुषस्य यत्तमानेहेश्वरः पक्षः सम्पादयति।

—वा भा

ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण—

नैयायिक गण जगत्कर्त्ता का अस्तित्व सिद्ध करने के लिये सामान्यतः निम्नलिखित अनुमान का आश्रय लेते हैं—

क्षित्पादिकं सकर्षुकम्

कार्यत्वात्

घटवत्

अर्थात् घट-पट आदि जितने कार्य द्रव्य हैं, वे सब स्वतः नहीं बन जाते, उन्हें बनाने वाला कोई निमित्त कारण (कर्त्ता) होता है। घट-निर्माण के लिये कुम्भकार की आवश्यकता होती है, पट निर्माण के लिये तन्तुवाय की अपेक्षा होती है। जिस प्रकार घट पट की उत्पत्ति के लिये कर्त्ता का होना आवश्यक है, उसी प्रकार इस जगत् की उत्पत्ति के लिये भी किसी वर्या का होना आवश्यक है। दूसरे शब्दों में यों कहिये कि—

समस्त कार्या की उत्पत्ति कर्त्ता के द्वारा होती है,

जगत् भी कार्य है,

इसलिये जगत् की उत्पत्ति कर्त्ता के द्वारा होती है

इस तरह जगत्कर्त्ता का अनुमान होता है।

उपयुक्त अनुमान के विरुद्ध यह दलील पेश की जा सकती है कि यहाँ "जगत् का कार्य होना" यों ही बिना किसी प्रमाण के मान लिया गया है। यदि जगत् का कार्यरत मान लिया जाय तब तो उसका कर्त्ता आप ही सिद्ध हो जाता है। इसलिये जो हेतु यहाँ दिया गया है वह स्वयं असिद्ध (साध्यसम) होने के कारण हेतुगमास मात्र है।

इस आक्षेप का निराकरण करने के लिये नैयायिकों ने एक युक्ति ढूँढ़ निकाली है। उनका कहना है कि 'जगत् का कार्य होना' यह हेतु सिद्ध है। कार्य का लक्षण है सावयवत्व। घट, पट आदि द्रव्य सावयव हैं। अतएव वे कार्य की श्रेणी में हैं। जिस द्रव्य के भाग नहीं हो सकें अर्थात् जो मिन्न मिन्न अवयवों के संयोग से नहीं बने हैं, वे कार्य नहीं हैं। येने द्रव्य हैं—परमाणु और आत्मा। ये दोनों अगदि और नित्य हैं। इन्हें किसीने बनाया नहीं। ये स्वतः शाश्वत रूप से घटमान हैं। इनके अतिरिक्त जितनी भी वस्तुएँ हैं, वे

सावयव हैं और अतएव उन्हें कार्य कहना चाहिये। मिट्टी, पत्थर, घड़ा, दीवाल आदि सभी द्रव्य संयोगजन्य होने के कारण 'कार्य' हैं।

परमाणु (लघुतम परिमाण) और आकाश (महत्तम परिमाण) के बीच जितने अर्थात्तर परिमाण (Intermediate Magnitude) वाले द्रव्य हैं, (द्वयगुण से लेकर त्रिशत पर्यंत पद्यत) वे सभी सावयव होने के कारण कार्य हैं। समय विशेष में उनकी उत्पत्ति किसी विशेष प्रेरणाशक्ति (Initiative force) के द्वारा हुई। परमाणु आकाश की तरह वे अनादि और स्वरूपभू नहीं माने जा सकते। सादि होने के कारण उनका कार्यत्व स्पष्ट है। *

संसार में जितनी भी वस्तुएँ दृष्टिगोचर होती हैं, उन समयों में भिन्न-भिन्न अवयवों के संयोग पाये जाते हैं। अतएव संसार निःसन्देह कार्य की कोटि में आ जाता है।

संघेयत नैयायिकों की युक्ति इस प्रकार है—

ओ जो सावयव पदार्थ हैं वे सभी कार्य हैं, यथा घट, पट, कुड्य (दीवाल) आदि।

जगत् (पृथ्वी प्रभृति) सावयव है।

इसलिये जगत् कार्य पदार्थ है।

जैसा सर्वसिद्धान्तसंग्रह में कहा गया है—

“कार्यत्वमप्यसिद्धञ्चेत्तदादेः सावयवत्वतः।

घटककुल्यादिवचेति कार्यत्वमपि साध्यते।

निश्चय यह कि जिस प्रकार भिन्न भिन्न अवयवों के संयोग से निर्मित घट कुलाल (कुम्हार) का कार्य है, उसी प्रकार भिन्न भिन्न अवयवों के संयोग से बन हुए पहाड़ समुद्र प्रभृति भी किसी 'अक्षयकुलाल' के कार्य हैं। दिव्य की अद्भुत रचना को देखकर मालूम होता है कि इसका बनानेवाला अनन्त ज्ञान का भंडार है; किसी विषय का ज्ञान उससे छूटा नहीं।†

यहाँ एक शङ्का की जा सकती है। “परंतु समुद्र आदि को किसीने बनाया” इसका क्या प्रमाण? यदि आकाश की तरह उन्हें भी स्वयम्भू मान लिया जाय तो क्या हर्ज है? मान लीजिये प्रतिपक्षी यों कहता है—

‘परंतु समुद्रादि अकृतुं क हैं (अर्थात् उनका बनानेवाला कोई नहीं)।

क्योंकि वे कार्य नहीं हैं (अर्थात् वे किसी समयविशेष में उत्पन्न नहीं होकर शाश्वत रूप से वर्तमान हैं) जैसे आकाश।”††

* अर्थात्तर मद्भावेन वा कार्यत्वानुमानस्य सुकरत्वात्।

—स० ६० टी।

† भूभू धरादिक सर्वं सर्वविद्येतर्कं मतम्।

—स० सि० ६०।

+ नगसागरादिकमकृतुं कम्।

अर्थात्तत्काले। गगनवत्।

इसके उत्तर में नैयायिक कहेंगे कि 'पर्वतादि सा भकार्यं (उत्पत्तिरहित) होता' जो हेतु यहाँ दिया गया है, यह असिद्ध होने के कारण अप्रमाण है। पर्वत की रचना कभी हुई ही नहीं यह जानने के लिये कोई प्रमाण नहीं है। * आकाश का दृष्टान्त यहाँ लागू नहीं होता। क्योंकि आकाश निरवयव होने के कारण अनादि माना जाता है, किंतु पर्वत सावयव है। इसलिये अन्यान्य सावयव वस्तुओं की तरह इसे सादि माना पड़ेगा। सादि होने से ही यह कार्य घट जाता है, और इस तरह कारण की अपेक्षा हो जाती है।

इस प्रकार कार्य (Effect) ने कारण (Cause) का अनुमान कर नैयायिक गण ईश्वर की प्रतिपत्ति करते हैं। नैयायिकों का कहना है कि इस अनुमान में किसी प्रकार का दोष नहीं है।

जगत् सकर्तृक है, क्योंकि यह कार्य है, और जो जो कार्य हैं सो सो सकर्तृक हैं, यथा घट, पट।

यहाँ 'विरुद्ध हेतु' की संभावना नहीं। क्योंकि लिङ्ग (कारण) और साध्य विपर्यय (अकर्तृकत्व) में ध्याति सम्बन्ध नहीं है। † अर्थात्

"जो जो कार्य हैं सो सो अकर्तृक हैं" ऐसा नहीं कहा जा सकता।

यह हेतु 'अनैकान्तिक' भी नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि यहाँ विपक्ष (साध्य के अभाव) में (अकर्तृक वस्तुओं में) लिङ्ग (कारण) की वृत्ति नहीं पाई जाती। ‡

यहाँ जो हेतु दिया गया है, यह 'असिद्ध' कटुकर भी दृढाया नहीं जा सकता। क्योंकि 'जगत् का कार्य होना उसके 'सावयवत्व' ने सिद्ध है।

यह अनुमान 'साम्प्रतिपक्ष' भी नहीं है। क्योंकि जगत् को अकर्तृक सिद्ध करनेवाला पक्ष देने में नहीं आता। +

यह अनुमान 'बाधित' भी नहीं है। क्योंकि किसी भी अन्य प्रमाण के द्वारा जगत् का सकर्तृकत्व नहीं कहता। x

इस प्रकार पूर्वाक्त अनुमान सर्वथा निर्दोष तथा अखण्डनीय सिद्ध किया जाता है।

* यजन्त्यर्त्तं ह्युत्पत्तिरहितम् । तद्य नगसाम्राजिषु न केनापि प्रमाणेन साधयितुं शक्यते ।

--स० द० स० टी०

† नापि विरुद्धो हेतुः । साधविपर्ययव्याप्तेरभावात् ।

‡ नाप्यनैकान्तिकः । एवाद्यत्र दृष्टेरभावात् ।

+ नापि साम्प्रतिपक्षः । प्रतिमतादर्शनात् ।

x नापि बाधाल्पवापदिष्टः । बाधकानुपलम्भात् ।

— ईश्वरविषयक शंकासमाधान —

अब नैयायिकों के मतानुसार ईश्वरविषयक कुछ शंकासमाधान दिये जाते हैं।

(१) शंका—मान लिया जाय कि जगत् सकर्तृक है। उसे बनानेवाला कोई कत्ता है। कि-तु यह कर्त्ता ईश्वर ही है, इसका क्या प्रमाण ?

समाधान—इस शंका का समाधान करते हुए उदयनाचार्य कहते हैं—

“आगमादे प्रमाणत्वे बाधनादनिषेधनम्।

आभासत्वे तु तेष स्यादाश्रयासिद्धिरुच्यते।”

—कुसुमाञ्जलि ३।५

“ईश्वरविषयक प्रश्न जो आप उठाते हैं सो उस ईश्वर का ज्ञान आपको कहीं से प्राप्त हुआ ? भूति प्रर्थों से। उन प्रर्थों को आप प्रामाणिक मानते हैं या नहीं। यदि नहीं, तब तो ईश्वर का अस्तित्व ही उड़ जाता है। फिर ईश्वर के कर्त्तृत्व या अकर्त्तृत्व के विषय में विवाद कैसा ! मूल नास्ति कुत शाला ! जब आकाश में फूल ही नहीं खिलता तब यह विवाद कैसे उठ सकता है कि यह फूल लाल है या पीला ? इसलिये जब ईश्वर का अस्तित्व ही असिद्ध है, तब ऐसा अनुमान करना कि

“ईश्वर जगत्कर्त्ता नहीं है”

आश्रयासिद्ध होन के कारण अशुद्ध हो जायगा। *

यदि यह कहिये कि आगम (वेद) को प्रमाण मानते हैं तो फिर यही आगम तो आपको यह भी बतलाता है कि ईश्वर जगत् का कर्त्ता है। तब यदि आप ऐसा अनुमान करें कि—

ईश्वर जगत्कर्त्ता नहीं है

तो यह अनुमान वेद-प्रमाण के विरुद्ध पड़ जान के कारण बाधित (खण्डित) हो जायगा। +

इस प्रकार उदयनाचार्य अपने प्रतिपक्षी को दो शिकड़ों के बीच फसकर दुविधा (Dilemma) में आकते हैं। यदि ईश्वर वेद के द्वारा सिद्ध है तब तो उसी वेद के द्वारा ईश्वर का जगत्कर्त्ता होना भी सिद्ध है। और यदि वेद प्रमाणकोटि में नहीं है तब ईश्वर भी असिद्ध रह जाता है। फिर उसके विषय में यह चर्चा कैसी कि यह कत्ता है अथवा नहीं ?

* आश्रयमादि न प्रमाणं किन्तु प्रमाणाभास इति ईश्वरस्यासिद्धिरुच्यते तर्हि स्वदुष्कृतानुमाने पक्षासिद्धिरीनाति ।

—सं० द० सं० ३५०

+ यथागमादिप्रमाणैरेश्वरसिद्धिरुपगम्यते तर्हि तेनैव प्रमाणैरेश्वरस्य जगत्कर्त्तृत्वमप्याहयेय भवति । यथा च स्वदुष्कृतानुमानं बाधितं भवति । न तेन कर्त्तृत्वस्य निषेधो भवति ।

—स द सं ३५१

नोट—न्यायशास्त्र में इस प्रकार के तर्क से बहुत अधिक काम लिया गया है। प्रतिपक्षी को ऐसे दो विकल्पों (alternatives) के बीच लाकर रण दिया जाता है कि उनमें किसी को भी स्वीकार करने से उसकी हार हो जाती है।*

(२) शंका—यदि ईश्वर कर्त्ता होता तो उसके शरीर भी रहता। किन्तु वेदोक्त प्रमाणों से विदित होता है कि ईश्वर अशरीर है। तब फिर वह कर्त्ता कैसे हो सकता है?†

दूसरे शब्दों में यों कहिये कि—

जो अशरीर है सो कर्त्ता नहीं हो सकता यथा आकाश।

ईश्वर अशरीर है

अतएव ईश्वर कर्त्ता नहीं हो सकता।"‡

इस शंका के समाधान में नैयायिकों का यह कहना है कि 'कर्तृत्व' के लिये केवल तीन बातों की आवश्यकता होती है—

(१) ज्ञान (Knowledge)

(२) चिकीर्षा (Will)

(३) प्रयत्न (Effort)

शरीर का होना 'कर्त्तृत्व' के लिये आवश्यक नहीं है। इसलिये 'कर्त्ता' की परिभाषा में 'शरीरयुक्त होना या न होना' कोई महत्त्व नहीं रखता। न्याय शास्त्रानुसार 'कर्त्ता' की परिभाषा यों है—

"कार्तृत्वं चैतन्यकारकाप्रयोजकत्वे सति सकलकारकप्रयोजकत्वसंज्ञाय ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नाधारत्वम्।"

निम्नलिखित लक्षण जिसमें पाये जायें वह 'कर्त्ता' है—

(१) साध्य (end) और साधन (means) का ज्ञान,

(२) साधन को काम में लाने की इच्छा,

(३) साध्य प्राप्तिनिमित्तक प्रयत्न (क्रिया)

कर्त्ता अपनी इच्छा से कार्य के हेतु सकल साधनों का प्रयोग करता है। यह स्वतन्त्र +

* उभयथाऽप्यसुकरत्वम्।

† यदीश्वर कर्त्ता स्यात्तर्हि शरीरी स्यात्

‡ ईश्वरो नगलाग्रादिकर्त्ता न भवति

शरीर रहितत्वात्

आकाशयत्

—स. द. अ

+ स्वतन्त्रः कर्त्ता

२३

होता है। जो पराधीन अर्थात् दूसरे का प्रयोज्य बनकर क्रिया में प्रयत्नित किया जाय, पर यथार्थ कर्त्ता नहीं कहला सकता।

इसलिये ईश्वर के कर्त्तृत्व-साधन के लिये इतना ही आवश्यक है कि वह स्वतन्त्र इच्छा से प्रवृत्त हो अपने ज्ञान की सहायता से सृष्टि रचना की क्रिया करे।

सर्वसिद्धान्तसंग्रहकार कहते हैं—

“अशरीरोऽपि कुरुते शिवः कार्यमिहेच्छया
दहानपेक्षं दहेत् यथा चेष्टयते जनः।”

अर्थात् शरीररहित होने पर भी ईश्वर अपनी इच्छा शक्ति से सृष्टि-रचना का कार्य करता है। इच्छा होते ही हम हाथ को ऊपर उठा लेते हैं। या यों कहिये कि श्वर मन में इच्छा हुई, उधर हाथ उठ जाता है। अपने शरीर को सञ्चालित करने के लिये भेद्यज्ञ इच्छा मात्र ही पर्याप्त कारण है। यहाँ कायसम्पादन (स्वदेह सञ्चालन) के हेतु इच्छा का किसी शरीर की सहायता का प्रयोजन नहीं पड़ता। इच्छा स्वतः निराकार होन हुए भी साकार शरीर को प्रयत्नित करती है। यही इच्छा शक्ति काय की जननी है। मनुष्य सीमित ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न रक्षण के कारण सब कार्य नहीं कर सकता। किन्तु ईश्वर अनन्त ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न का भंडार है। इसलिये वह सब कुछ कर सकता है। सृष्टि की विशालता, विचित्रता और सुशुद्धता देखकर सहज ही में ईश्वर की तत्त्वशक्तिमत्ता और सर्वज्ञता का अनुमान किया जा सकता है। शरीररहित होते हुए भी ईश्वर इच्छा, ज्ञान और प्रयत्न का आधार है और इस तरह उसका कर्त्ता होना सिद्ध हो जाता है।

“इच्छा ज्ञान प्रयत्नाल्पा महेश्वरगुणाश्च
शरीररहितेऽपि स्युः परमाणुस्वरूपवत्।”

—स वि स

(३) शका—ईश्वर की सृष्टिकर्त्ता मान लेने पर भी यह प्रश्न उठता है कि आखिर सृष्टि की रचना उन्होंने क्यों की ? किस उद्देश्य से ? यदि यह कहा जाय कि सृष्टि रचना में उनका कुछ प्रयोजन नहीं था, तो यह बात जैचती नहीं। बिना प्रयोजन के किसी कार्य में प्रवृत्ति नहीं होती। फिर इतना बड़ा सृष्टि-काय निःश्रेय्य हो, इस बात को बुद्धि कैसे स्वीकार कर सकती है ?

“प्रयोजनमनुद्दिश्य न हि मन्दो प्रवर्तते
जगत् स्रजस्तस्य किं नाम न कृतं भवेत्।”

—स व स

यदि ईश्वर की सृष्टि-रचना सामान्य मानी जाय तो फिर यह प्रश्न उठता है कि जगत् के निर्माण में ईश्वर की जो प्रवृत्ति हुई वह किस प्रयोजन से ? क्या यह प्रयोजन स्वार्थमूलक था अथवा परार्थमूलक ? यदि स्वार्थमूलक, तो इष्टप्राप्ति के निमित्त अथवा अनिष्ट परिहार के निमित्त ? यदि कहिये कि इष्टप्राप्ति के निमित्त, तो यह प्रश्न उठता है कि ईश्वर तो पूर्ण है, उसके लिये कौन ऐसी वस्तु अभीष्ट हो सकती है जिसका उसे पहले ज्ञान था ? और यदि अभाव था, तो वह अपूर्ण था और इसलिये 'ईश्वर' कहना ही नहीं सकता। अतएव इष्टप्राप्ति के निमित्त ईश्वर के प्रवृत्त होने की कल्पना बढ़ती व्याघात दोष (Self contradiction) से युक्त होने के कारण अप्राप्त है। इसी तर्क के द्वारा अनिष्ट परिहार वाली कल्पना भी गण्डित हो जाती है।*

यदि यह कहा जाय कि ईश्वर का प्रयोजन परार्थमूलक है, अर्थात् उन्होंने सृष्टि अपने लिये नहीं बनाई, दूसरों के लिये बनाई, तो यह प्रश्न उठता है कि दूसरों के काम में प्रवृत्त होने की उन्हें जरूरत ही क्या थी ? अपना काम छोड़कर औरों के पीछे, बीटना तो बुद्धिमान् का लक्षण नहीं है।†

इस तरह स्पष्ट है कि यदि ईश्वर ने अपने किसी लक्ष्य की पूर्ति के लिये सृष्टि रचना की तो उनकी पूर्णता पर आघात पहुँचता है, और यदि उनका अपना कोई विशेष लक्ष्य नहीं था, तो उनकी बुद्धि पर आघात पहुँचता है। अतएव ईश्वर को जगत् का स्रष्टा कहना उन्हें अपूर्ण अथवा मूर्ख बनाना है।

समाधान—उपयुक्त शंका के समाधान में नैयायिकों का यह कहना है कि—
“करुणया प्रवृत्तिरीश्वरस्य”

ईश्वर स्वभावात् दयालु है। करुणावश यह सृष्टि-काय में प्रवृत्त होता है।

यहाँ कुछ लोग यह शंका कर सकते हैं कि यदि ईश्वर इतना दयालु है—कष्टना से प्रेरित होकर यह सृष्टि की रचना करता है—तो यह सभी प्राणियों को सुखी क्यों नहीं बनाता ? ससार में इतना दुःख और कष्ट क्यों है ? †

* परमेश्वरस्य जगन्निर्माणे प्रवृत्ति किमर्थं ? स्वार्थं परार्थं वा ? आद्येऽपीष्टप्राप्त्यर्थाऽनिष्टपरिहारार्था वा ? नाथ । अवाप्तसकलकामस्य तदनुपपत्तेः । अतएव न द्वितीयः ।

† कः कलु परार्थं प्रवर्त्तमानं प्रेषानामिति आशङ्गीतः ।

+ अथ करुणया ऋतुपुष्पविरित्याचधीत कश्चित् तं प्रत्याचक्षीत । तद्दि सर्वाङ्गं प्राणिनं सुखिन एव सज्जेदीश्वर । न तु पश्यन्मान् । परत्याविरोधात् स्वार्थमापेक्ष्य परदुःखप्रदाण्येच्छा हि कारणम् ।

इसके उत्तर में नैयायिक कहते हैं कि संसार में जो दुःख देपन में आता है वह सृष्ट प्राणियों की अपनी कमाई है। अपने किये हुए पाप पुण्यों के अनुसार वे दुःख-सुख भोगते हैं। इसमें ईश्वर का क्या दोष ? जब जीवों के कम मिथ मिथ है, तब फलों की विषमता भी अनिवार्य है। इसलिये सासारिक कष्टों को देपकर ईश्वर को निन्दुर समझना भूल है।

यहाँ एक और कठिनाई उपस्थित होती है। यदि सभी प्राणी कर्म करने में स्वतन्त्र हैं तो फिर वे ईश्वर के अधीन कैसे हुए ? और यदि वे ईश्वर के अधीन नहीं हैं, तो फिर ईश्वर को सर्वशक्तिमान् वा पूर्ण कैसे कह सकते हैं ?

इसका उत्तर नैयायिक यों देते हैं कि सृष्ट प्राणियों को अपनी इच्छा से ईश्वर ने कर्म करने की स्वतन्त्रता दे रखी है। इससे ईश्वर की पूर्णता में बाधा नहीं पहुँचती। क्योंकि जीवों की स्वतन्त्रता भी ईश्वर-प्रदत्त है। और अपना अङ्ग किसी को हानि नहीं पहुँचाता, इसलिये जीवों की स्वतन्त्रता से ईश्वर के स्वतन्त्र्यभङ्ग की शंका करना व्यर्थ है। †

(४) शंका—“ईश्वर है” यह ज्ञान कैसे प्राप्त होता है ? नैयायिक गण उत्तर देते हैं—“वेद से।” फिर यदि यह प्रश्न जाय कि “वेद प्रामाणिक क्योंकर है ?” तो नैयायिक उत्तर देंगे—“इसलिये कि वेद ईश्वरीय वचन है।” यहाँ ईश्वर का प्रमाण वेद से, और वेद का प्रमाण ईश्वर से दिया जाता है। यह रूप ईश्वर-प्रमाण (Petitio Principii) है।

समाधान—इसके उत्तर में नैयायिक कहते हैं कि यहाँ अन्योन्याश्रय दोष की जो उद्घाटना की गई है, वह गलत है। अथवा याश्रय दोष तब होता जब ईश्वर की उत्पत्ति वेद से और वेद की उत्पत्ति ईश्वर से मानी जाती। अथवा जब ईश्वर का ज्ञान वेद-द्वारा और वेद का ज्ञान ईश्वर द्वारा माना जाता। किन्तु यहाँ तो ईश्वर का ज्ञान वेद से और वेद की उत्पत्ति ईश्वर से मानी गई है। ईश्वर वेद का कारण है, किन्तु वेद ईश्वर का कारण नहीं (क्योंकि ईश्वर अनादि है)। वेद ईश्वर विषयक ज्ञान का कारण है। किन्तु ईश्वर वेद विषयक ज्ञान का कारण नहीं। वेदज्ञान तो अध्ययन-मनन के द्वारा होता है। इसलिये अन्योन्याश्रय दोष न तो ‘उत्पत्ति’ के सम्बन्ध में लागू होता है और न ज्ञान के सम्बन्ध में। ईश्वर वेद का कर्ता है, और वेद ईश्वर विषयक ज्ञान का साधन है। अतएव यहाँ अन्योन्याश्रय दोष की कल्पना भ्रान्त है। ‡

७ न च निरुगतः सुखमयसगमसङ्गः । सत्यप्राधिकृतं सुखदुःखतुल्यपरिपाकविशेषाद्वैषम्योपपत्तिः ।

—स० द० सं० ।

† न हि स्वातन्त्र्यभङ्गः कङ्कणीयः । स्वाङ्गं स्व-उपधायकं न भवति । इति न्यायेन मत्पुत्रः सत्तिर्वादात् ।

—स० द० सं० ।

‡ किमुपत्तौ परस्परश्रयः शङ्क्यते शस्त्री वा । नापि । आगमस्येश्वराधीनोत्पत्तिवत्येऽपि परमेश्वरस्य नित्यवेगोत्पत्तेरुपपत्तेः । नापि शस्त्री । परमेश्वरस्यागमाधानशक्तिवत्येऽपि तस्य न्यतोऽभ्यगमात् । —स० द० सं० ।

उदयनाचार्य की युक्तियाँ—

ईश्वर की सत्ता तथा सगुणता सिद्ध करने के लिये जिन जिन युक्तियों का आश्रय लिया जा सकता है, उनका सुन्दर संग्रह उदयनाचार्य के निम्नलिखित छोटे पर सारगर्भित दशोक्त में मिलता है—

“कार्यायोजना धृत्यादेः पदात् प्रत्ययत श्रुते
वाक्यात् संख्याविशेषाच्च, साध्यो विरविद्वयः ।”

—न्या० कु० ५।१

सक्षेपत युक्तियाँ इस प्रकार हैं—

(१) कार्यात्—संसार कार्य है, इसलिये इसका कारण होना आवश्यक है। जगत् में जो श्रृङ्खला और व्यवस्था देखने में आती है, उससे कर्त्ता की असीम बुद्धि का परिचय मिलता है।

(२) आयोजनात्—अणुओं के संयोग से जो मिश्र मिश्र प्रकार की वस्तुओं की रचना हुई है, वह अत्यन्त आश्चर्य जनक तथा उस संयोजक की बुद्धिमत्ता का प्रमाण है।

(३) धृत्यादेः—यह विश्व जिन् अखण्डनीय तथा अनुखण्डनीय नियमों के बल पर स्थिर है उन्हें देखकर विश्वनिमित्तता की योग्यता पर चकित रह जाना पड़ता है।

(४) पदात्—संसार में अनन्त कला-कौशल पाये जाते हैं जो परम्परागत रूप में अज्ञात काल से चले आते हैं। इन सबों का मूल स्रोत—उद्गमस्थान—ईश्वरीय बुद्धि के सिवा और क्या हो सकता है ?

(५) प्रत्ययत—विज्ञान की अग्रातता देखकर पता चलता है कि उसका स्रष्टा (ईश्वर) असीम ज्ञान का भंडार है।

(६) श्रुते—श्रुतिग्रन्थ स्पष्ट रूप से कहते हैं कि ईश्वर सर्वज्ञ और सृष्टिकर्त्ता है।

(७) वाक्यात्—भाषा की उत्पत्ति पर विचार करने से ज्ञात होता है कि आदिम भाषा की सृष्टि न तो व्यक्ति विशेष द्वारा समय है, न समुदाय-विशेष द्वारा। भाषा ईश्वर की देन है और ईश्वरीय चमत्कार का घटक है।

(८) संख्या विशेषात्—संख्या का ज्ञान सर्वप्रथम कैसे हुआ ? वृक्षलुक त्र्यलुक आदि समुदायों की सृष्टि संख्याज्ञान के बिना नहीं हो सकती थी। इससे सिद्ध होता है कि संख्याज्ञान का भी मूल आधार ईश्वर ही है। जिस ज्ञान का थोड़ा-सा अंश पाकर मनुष्य गणितादि शास्त्रों का आविष्कार करता है, वह ज्ञान पूर्णरूप से ईश्वर में उत्तमान है।

इन सब बातों से पता चलता है कि ईश्वर सर्ववित् और सर्वकर्त्ता है।

ईश्वर का स्वरूप—

न्याय मतानुसार ईश्वर के लक्षण ये हैं—

(१) ईश्वर शरीररहित होने हुए भी इच्छा, ज्ञान और प्रयत्न इन गुणों से युक्त है।

(२) ईश्वर अनन्त ज्ञान का भण्डार है। उसकी शक्ति का पायापार नहीं है। यह सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान् है।

(३) ईश्वर जगत् का रचयिता है। यह परमाणुओं की सहायता से सृष्टि की रचना करता है। परमाणु (आकाश की तरह) नित्य हैं। वे ईश्वर के बनाये हुए नहीं हैं। पर उन्हीं के सहारे ईश्वर निमित्त विश्व का निर्माण करता है। अतएव ईश्वर उत्पादक कर्त्ता नहीं है। अर्थात् वह मकड़े की तरह अपने भीतर से सृष्टि उत्पन्न नहीं करता। वह कुम्भकार की तरह प्रयोजक कर्त्ता है जो उपादानों को लेकर रचना करता है। अतएव नैयायिकगण ईश्वर को 'ग्रह्माण्ड कुलाल' कहते हैं। ईश्वर जगत् का उपादान कारण (Material Cause) नहीं, किन्तु निमित्त कारण (Efficient Cause) है।

(४) ईश्वर सफल विश्व का सस्थापक और नियामक है। उसीके बनाये हुए नियमों के अनुसार ससार चक चलता है। ईश्वर ही सम्पूर्ण सृष्टि का कर्त्ता, घर्त्ता और सहर्त्ता है।

(५) ईश्वर सब जीवों का कर्मफलदाता है। यह अतर्क्य और सर्वज्ञ होने के कारण सभी के पाप पुण्य जानता है और उनके अनुसार ही प्राणियों को दुःख सुख का भोग कराता है। प्रकृति जब होती है। जीव अल्पज्ञ होते हैं। अतः भयचमक चलानेवाला सर्वज्ञ ईश्वर के सिवा और कोई नहीं हो सकता।

"कालकर्म प्रधानादेरचेतन्याश्चिद्वोऽपर ।

अल्पज्ञावापु जीवानां ग्राहः सर्वज्ञ एव ॥ ।

— स सि सं ।

विषयानुक्रमणिका

अक्षपाद	२८	अन्योन्याश्रय	१२९
अक्षपाद दर्शन	३	अन्वय	५२
अनहत्तन्त्रा	७६	अन्वय व्यतिरेकी	५२, ५३
अशान	१६७	अपकर्षम	१५३
अतिदेश	६६	अपवर्ग	९२, ९३, ९४
अदृष्टप्रयोजन	११६	अपविद्वान्त	१७०
अदृष्टाय	७७ ७८	अपायक	१६६
अधिक	१६७	अप्रमा	२६
अधिकरण	६७, १५५	अप्रतिभा	१६८
अधिकरण विद्वान्त	१२५	अप्राप्तकाल	१६८
अनप्यवसाय	११४	अप्राप्तिम	१२३
अनध्यवसित	१४६	अमाय	२७, ३५
अननुध्याप्य	१६७	अभिधा	७६
अनवस्था	१२९	अभिधान	१४८
अनित्यम	१५९	अभिप्राय	७६
अनुग्रह	१२७	अभ्युपगमविद्वान्त	१२५, १२८
अनुत्पत्तिम	१५५	अयाची मिश्र	१६
अनुपलब्धि	२७	अर्थ	३१, ८७
अनुपलब्धिम	१५८	अर्थवाद	७८
अनुपलब्ध्यव्यवस्थामूलक (संशय)	११३	अर्थान्तर	१६५
अनुपलब्धारी	१४३, १४४	अर्थोपपत्ति	२७
अनुभव	८८	अलौकिक प्रत्यक्ष	३९
अनुमान	२८, ४२ ५४	अवच्छेदक	६३
अनुमिति	४५	अवच्छेदकत्वं निरुक्त	१६
अनुमितिरहस्य	१६	अवयव	२ ४६ ४८ ११७ १२१
अनुयोगी	५९, ६०	अवयवार्थ	७१
अनुवाद	७८, १३४	अवयवम	१५१
अनुव्यवसाय	३८	अपिज्ञाताय	१६६
अनेक धर्मोपपत्तिमूलक (संशय)	११२	अविनाभाव	२६
अनेकाल्मवाद	३०५	अविरोधम	१५७
अनैकान्तिक	५६, १३८, १३९, १४२	असद्वैत	१४०
अनम् भट्ट	१६, १७, ४५, ७४, ७७, ७९, १४२	असाधारण	१४३

असिद्ध	१४४	उपाय बौद्धिकसूत्र	११९
अद्वैतसम	१५९	उपलब्ध्यव्यवस्थामूलक (सशय)	११३
अद्वैतसूत्र	१०२	ऊह	११४
आकाशा	७३, ७४	ऐकान्तिक	५५
आकृति	७०	ऐतिह्य	२०
आजानिक	६६	कथा	१३६
आत्मताविवेक	१३	कथामुल	१३४
आत्मा	९१-१०६	कथावस्तु	१३३
आत्माभय	१२९	करण	२३, ४६
आत्मन्तिक दु रा निवृत्ति	६२-९४, ११६	कर्ता	१७७
आधार	६०	कमफल	१७१, १७२
आधुनिक	६९	वधिकफलदा	९२
आचीचिह्नी	३	कारण	१७३-१७५
आप्त	८३	कारिकावली १७, ४५, ५३, ७४, ७५, १०७, १०९	
आध्यासिद्ध	१४४, १४५	कार्य	१७३-१७५
आसक्ति	७४	कायसम	१६०
इन्द्रिय	२०, ३१, ८६	कालातीत (कालात्ययापदिष्ट)	१४१, १४२
इन्द्रियात्मवाद	९९, १००	किरणवली	१३, ३३
इन्द्रियायसयोग	३४	कुमुदाखिलि प्रकाश	१४
इश्वर	१७१-१८२	केवल व्यतिरेकी	५२, ५४
उत्कृष्टसम	१५०	केवला यी	५२, ५३
उत्तरपक्ष	१३३	केशवमिथ	१४, १९, ३९
उत्पत्ति	१०४	कोटिह्य	६
उदयनाचाय	१२, १५, २६, ३३	गदाधर	१६, १९, ११६
उदाहरण	४७	गदाधरी	१६, १९
उद्देश	१६	गुणरत्न	११३
उद्देश्य	११५	गौतम ३, ४, ५, ६, ७, ८, ९, ३८, ४२, ४६, ४८,	
उद्योतकर	११, २५	६५, ७७, ९०, ९२, ९४, ९५, ९९, १०९, ११२	
उपचारच्छेद	१४८	१२२, १२४, १२७, १३१, १३५, १३६, १३८,	
उपनय	४७, २२१	१४०, १६१, १७१	
उपनिषद्	१०५	ऋषेय उपाध्याय	१४, १५, ३९, ५९, १४२
उपन्यास	१३४	चक्रक	१२९
उपपत्ति	१५०	चावाक	२७, ९६, १२५
उपमान	२८, ६५, ६७	छल	१४७
उपमिति	६५, ६६	जगत्कर्ता	१७३
उपनिषदसम	१५८	जगदाश	१६, १०

जय-तमट्ट	१३, २६, ३३	दोष	८९
जल्प	१३५, १३६	द्वेष	९०
जहलपण्या	७६	धर्मकीर्ति	११, १२३
जाति	७०	धर्मोत्तर	११
जाति	१४९-१६०	नव्यन्याय	१४, १६, १९, ५२, ५९, ६४, १४२
जगदीश्वरी	१६, १६	नागाञ्जु न	११, ११९
जिज्ञासा	११४, ११७, १२७	नागेश	२०
जीवात्मा	१०५	निगमन	४७, १२०, १२२
जैनदर्शन	८१, १२२	निग्रहस्थान	१६१-१७०
ज्ञानलक्षण	४०, ४१	नित्यसम	१५९
तत्त्वचि-तामणि	१४, १५, ५९, ६१, १४२	निरनुयोज्यानुयोग	१६९
तर्क	१२६	निरयक	१६६
तर्ककौमुदी	२३, ५६, ८९, ८३	निर्यय	१३१
तर्कदीपिका	८५, ९०, १०७	निर्विकल्प	३७, ३८
तर्कप्रकाश	८८, ८९, १०४	नि-भ्रंयत	९२, ६३, ९४, ११६
तर्कभाषा	१४, १९, २२, ९२, ९३, १०४, १०७, १३७	न्यायकुसुमाञ्जलि	२५, २६, १७२, १७६, १८१
तर्कशास्त्र	३	न्यायकोश	४५
तर्कसमूह १७, २२, २३, ३७, ४५, ५१, ५२, ६२, ६९, ७४, ७५, ८८, १०२, १०५, १०७, १११, १४३, १४४		न्यायनिबन्धप्रकाश	१४
तर्कसमूह दीपिका	१७, ४७, १२१	न्यायपरिशिष्ट	१३
तर्कामृत	१६	न्यायप्रयोग	२, ४८
तार्किकरत्ना	१४, १९, २६, १२४, १२६, १५२	न्यायप्रवेश	११९
तारयर्थ	७५	न्यायमन्त्री	२६, ३९
तात्पर्य परिशुद्धि	१२	न्यायलीलावती	१४
तात्पर्याचार्य	१२	न्यायवाचिक	२, ११, २६, ९०, ९३
त्रिलोचन	१२	न्यायवाचिकतात्पर्यटीका	११, १२, ३६
दशावयव	११७	न्यायविन्दु	११, १२३
दिङ्नागाचार्य	११, ३३, ३६, ११९, १२२	न्यायसार	१३
दिनकर	२०	न्यायसिद्धान्त दीपिका	९४
दीधिति	१५, १६	न्यायसूची निबन्ध	१२
दु ख	९१	न्यायसूत्र ८, ६, २८, ३०, ३८, ४२, ४६	१७,
दृष्ट प्रयोजन	१२६	४८, ६५, ७०, ७१, ७७, ७८, ८२, ८३, ८४, ८५, ९०, ९१, ९२, ९५, ९७, ९८, ९९, १०१, १०५, १०८, १०९, ११२, ११५, १२४, १२५, १२७, १३१, १३५, १३६, १३९, १४०, १४१, १४७, १४८, १४९, १५२, १५३, १५४, १५५, १५६, १५७, १५८, १५९, १६०, १६२, १६३, १६४, १६५, १६६, १६७, १६८, १६९, १७०, १७१	
दृष्टान्त	११७		
दृष्टाय	७७		

(४)

न्यायसूत्रोद्धार	१२	प्रमा	२२, २३, २४
न्यायाचार्य	१२	प्रमाण	२२, २४, २५, २७, २८
न्यायावयव	२, ११७, १२३	प्रमाण बाधितार्थ इव	१२८
न्यून	१६७	प्रमाता	२१, २५
पक्ष	५१	प्रमिति	२४
पक्षपमता	४४	प्रमेय	२५, ८४-८९
पक्षपरमिभ	१४, १९	प्रमाणशाल	६, ४, २६
पञ्चावयव	२, ४६, ११७, १२१	प्रयोजन	११४, ११६
पद	६९, ७०, ७२	प्रयोज्य	११५, ११६
पदार्थ	८, ३२	प्रवृत्ति	८६
पदार्थचन्द्रिका	८६ ८८	प्रश्नरपाद	८५, १३१
पदार्थशाल	१४	प्रसङ्गसम	१५३
परमन्याय	२	प्राप्तिरसम	१५३
परमाहमा	१०५	प्राप्त्यकारितावाद	३३
परामर्श	४५	पामाकर मीमांसा	६०
परार्थानुमान	२, ५१, ११९	श्रत्यभाव	९०
परिभाषा	६९	फल	४६
परीक्षाशाल	४	महाप्रहकुलाल	१७४, १८२
पदनुयेज्यानुयोग	१६९	बाधित	१४६
पाणिनि	२३	बालगादाधरी	१७
पुनरुक्त	९	बुद्धि	८८
पूवपक्ष	१३४	बुद्ध्यात्मवाद	१०१
पूववत्	४८, ५०	बौद्ध	८, २७, ३२, ३३, ८१
प्रकरण	१३३	बहुमीमासा	३७
प्रकरणसम	१४०	भवनायमिप्र	१६
प्रकरणसम	१५५	भामती	१२
प्रतिज्ञा	२, ४६, १२०	भाष्यसक्ति	१६
प्रतिज्ञान्तर	१६३	भाष्यवश	१३, ३९, ६७
प्रतिज्ञाविरोध	१६३	भूयोदशन	६१
प्रतिज्ञास-यास	१६४	भोगायतन	१०४
प्रतिज्ञाहानि	१६३	भकर-द	१५
प्रतिज्ञान्तरसिद्धान्त	१२५	भय्यालोक	१५
प्रतिज्ञान्तसम	१५४	मतानुशा	१६९
प्रतियोगी	५९, ६०	मधुरानाथ तर्कवागीश	१६, १९
प्रत्यक्ष	२८ ३३, ३५-४०	मन	३६, १०७-११०
प्रत्यभिज्ञा	४१	मनु	५
		मानसात्मवाद	१००, १०१

मीमांसा २	२७, ४२, ६८, ७९, ८०, ११८, १४१	वादवर्ध्या	३
मृत्प प्रयोजन	११६	वासुदेव सार्वभौम	१५, १६
मूलगदाधरी	१६	विरूपसम	१५२
मोक्ष	९२, ६३, ९४, ११६	विद्येय	१६९
मोह	९०	विज्ञानवाद	३२
याज्ञवल्क्य	६	वितथडा	१३६
योगन प्रत्यक्ष	४१	विद्या	६
योगरूढ	७३	विधिवाक्य	७८
योगार्णव	८५	दिनाश	१०४
योग्यता	७४, ७५	विपक्ष	५३
यौगिक	७३	विप्रतिपत्तिमूलक	११२
राग	८९	विभु	१०३, १०४
लक्षणा	७६	विमश	१२७
लक्षणावली	१३	विरुद्ध	१३९, १४४
लघुमन्त्रा	२४	विवक्षित	१४७
लाक्ष्यिक	७६	विशेष्य विशेषणभाव	३५
लिङ्ग	४२, ५७, ८१	विश्वनाथ पञ्चानन	१७, ४५, ४९, ९०, १०७
लिङ्गपरामर्श	४४	वेदात	२७ ३५ ३८
लिङ्गी	४२, ५७, ८१	वेदा तकारिका	२७
लीलावती कथभरण	१४	वैदिक वाक्य	७८
वदतोन्वापात	१३०	वैधर्म्य इष्टात	१२२
वरदराज	१४, १९ २६	वैधर्म्य सम	१५०
पराहपुराण	९२	वैयाकरण	६८
वर्धमान उपाध्याय	१४, १८, १९	वैशेषिक	६७ ८१, ११७, १३९
वस्तुवाद	३२	वैशेषिक उपस्कार	८८, १०१, १०२
वाकछल	१४७	व्यक्ति	७०
वाक्य	७२	व्यतिरेक	५२
वाचस्पति मिश्र	११, ३९, ५८	व्यभिचार	२५
वाचस्पत्य	१०२	व्यवसाय	३८
वाध्यायन २, १०, १२, ३६, ४७, ४८, ६७ ७७		व्यापक	४३, ५६
८०, ८४, ८५, ८६, ८७, ११, ९४, ९५		व्यापार	४६
११७, ११८, १२२, १३१, १३२, १४२		व्याप्ति	४३, ५५, ६४
वात्स्यायन भाष्य १०, ११, ३६, ४२, ६६, ६७,		व्याप्तिग्रहोपाय	६१
७७, ९२, ९५, ९८, १०८, १२१, १३१, १५१,		व्याप्य	४३ ५६
१७१, १७२		व्याप्यत्वासिद्ध	१४५
वाद	१३५	व्युत्पत्तिवाद	१६

शक्यमासि	११८	रुचिकला	३७, ३८
शक्ति	६९-७१	सव्यभिचार	१३८, १३९, १४०
शक्तिवाद	१६	साधना	१७
शब्द	६८-८३	साधारण्य	१४३
शब्द प्रमाणा	७७	सादृश्य	५७
शब्दशक्तिप्रकाशिका	१६	साध्यसम	१४१
शब्दानित्यत्ववाद	८०	साध्यसम	१४२
शरीर	८२	सामयिक सम्यक्	८२
शान्दबोध	७३	सामान्यबुद्धि	१४७
शिवादिस्थ	१४	सामान्यतरी दृष्ट	४९-५१
शून्यवाद	३२	सामान्यलक्षण प्रत्यासत्ति	३९, ४०
शेषनत्	४८-५०	साहचर्य	५५
शंकर मिथ	१५, १६, १३	सिद्धाङ्गन	१७
षट्दर्शन बलन	१२	सिद्धान्त	१५४, १२५
षट्दर्शन समुच्चय	४९, ६५	सिद्धान्त चन्द्रिका	९१
षट्दर्शन समुच्चयवृत्ति	११३	सिद्धान्त मुक्तावली	१७, ३८, ५३, ६७, ७२, ७४, ११०
सप्तनिपत्	१४४	सिद्धाधिया	५३
सन्निकर्ष	३२	सक्रेत	६८
सपक्ष	५३	समुक्त समवाय	३४
सप्तपदार्थी	१४	समुक्त समवेत समवाय	३४
समवाय	३५	सयोग	३४
समवेतसमवाय	३३	सशय	१११, ११४, ११८, १२७
समव्याप्ति	५६	संशयसम	१५२
समान धर्मोत्पत्तिमूलक	११८	सशय व्युदास	११८
समानाधिकरण्य	६३	साख्य	१२, ६७
समुदायार्थ	७१	स्फोटवाद	७२
सर्वतत्र सिद्धांत	१२४	स्वार्थानुमान	५१ ११९
सप्तदर्शन समूह २, ९१ ९३, १०३, १११, ११२, ११७, १२२, १७४, १७५, १७६, १७७, १७८, १७९, १८०		हेतु	२, ४६, १२१
सप्तसिद्धान्त समूह	१७३, १७४, १७८, १८१	हेतुविद्या	३
		हेत्वन्तर	१६४
		हेत्वाभास	१३८, १४९, १७०

